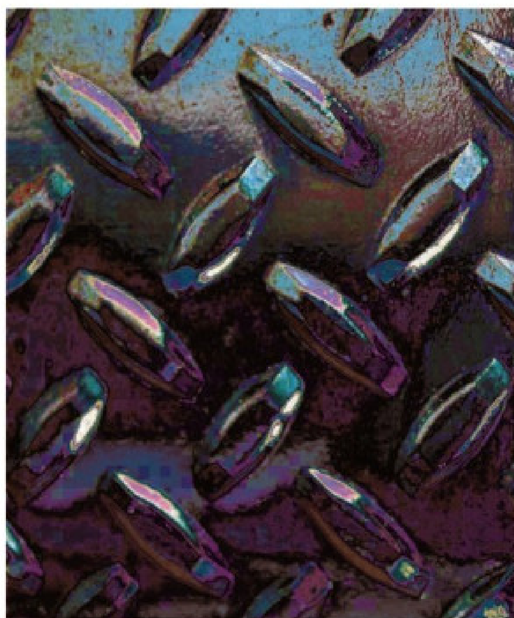
Edmund Husserl

Meditaciones cartesianas



Estudio preliminar y traducción de

Mario A. Presas



Según Husserl, «nuestras meditaciones han llegado hasta el punto en que ya se ha hecho evidente el estilo necesario de una filosofía en cuanto filosofía fenomenológica trascendental; y, correlativamente, en lo que concierne al universo de lo que es real y posible para nosotros, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el idealismo fenomenológico trascendental. […]» Meditaciones cartesianas es el resultado de unas conferencias que dio Husserl en París después de su jubilación en la cátedra de filosofía de Friburgo; es, por tanto, una obra de plena madurez. Insatisfecho, según su costumbre, del texto de las conferencias parisinas, Husserl se puso inmediatamente a refundirlo con la esperanza de hacer de él la obra por antonomasia de su pensamiento, empeño que, perseguido en muchas ocasiones a lo largo de su vida, tampoco consiguió del todo esta vez. Ello explica que hubiera optado por dejarlo inédito en vida y sólo se publicara entonces una insuficiente versión francesa. Con todo, se trata de una de sus obras más acabadas y que ha tenido mayor repercusión histórica en medio de la inmensa producción literaria de su autor. Estudio preliminar. Meditaciones cartesianas. Introducción. Primera meditación: El camino hacia el ego trascendental. Segunda meditación: Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales. Tercera meditación: Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva. Cuarta meditación: Desarrollo de los problemas constitutivos del ego trascendental mismo. Quinta meditación: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica. Conclusión. Apéndice: Observaciones del profesor Roman Ingarden.

epublibre

Edmund Husserl

MEDITACIONES CARTESIANAS

ePub r1.0
Titivillus 16.01.2022

Título original: *Cartesianische Meditationen*
Edmund Husserl, 1931
Traducción: Mario A. Presas

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1





Índice de contenido

Prólogo

Desde sus comienzos, la filosofía pretendió ser la ciencia radical, la ciencia universal de fundamentación absoluta. Al formular por primera vez esa idea, Platón establece el *telos* que desde entonces domina la historia de las ciencias y la filosofía europeas, y que recibió un nuevo y decisivo impulso con el giro subjetivista de Descartes. Tal es la firme convicción de Husserl, expresada programáticamente en *La filosofía como ciencia estricta,* de 1910, y sostenida aún en los últimos años de su vida, según puede verse sobre todo en esa suerte de balance que escribe como «Epílogo» para la edición inglesa de sus *Ideen* (1931). Husserl, que acababa de cumplir setenta años, manifiesta en este escrito que, en virtud de su fenomenología, se puede ahora *dar comienzo* a la buscada ciencia universal, de tal modo que él mismo bien puede llamarse un «verdadero principiante»[1].

En los términos «comienzo» y «principiante» se aúnan la humildad del pensador y la enorme pretensión del fundador que, como un nuevo Galileo, establece el principio auténtico de la nueva ciencia que durante milenios le estuvo vedado a la humanidad[2]. Pues la fenomenología planifica, a los ojos de Husserl, la intención primera de la filosofía; encarna la fundación definitiva, la *Endstiftung,* de la primigenia instauración, la *Uhrstiftung* platónica.

De un modo semejante, visto en la perspectiva del desarrollo de su propio pensamiento, también las ideas expuestas por Husserl en la época de las *Meditaciones cartesianas* descubren la

Endstiftung, la plenitud definitiva de los motivos que ya se encuentran como fermento en sus obras iniciales, sobre todo en las *Investigaciones lógicas,* cuyo primer volumen se publicó al comenzar el siglo, en el año 1900[3].

Luego de retirarse de la actividad docente, en 1928 y después de un silencio de más de una década y media, Husserl publica tres obras fundamentales: *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931) y el artículo de 1936 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* que señala una nueva orientación de su pensamiento. Para el «principiante» Husserl, sin embargo, estas obras no configuran un edificio doctrinal acabado, sino que tan sólo son «introducciones» a la fenomenología. Y en realidad lo son, como señala Eugen Fink, mas en el sentido en que Kant se refería a sus *Prolegomena,* que «no son para uso de aprendices, sino para futuros maestros; pero tampoco a éstos han de servirles para ordenar sus conferencias en una ciencia ya existente, sino antes que nada para inventar esa ciencia»[4]. Pues la filosofía, pese a su pretensión, no ha sido hasta ahora capaz de erigirse en verdadera ciencia[5], y por ello es menester señalar una y otra vez el camino o los caminos que pueden conducir a la «invención» del saber radical. No basta dominar algunos artificios del método y creer que con ello ya se está en «las cosas mismas». Husserl reconoce que no pocas veces es esto lo que ha sucedido con la recepción de sus ideas, de tal suerte que la moda oculta un pensamiento vacío y «los autores que se proponen obsequiar al mundo una reforma filosófica ponen en circulación sus ideas bajo el título de “fenomenología”»[6]. El anciano filósofo está convencido de la necesidad de estos nuevos *Prolegomena,* dado que ni siquiera aquellos que él consideró como sus más prometedores discípulos llegaron a comprender el núcleo de la fenomenología, que consiste esencialmente en la *reducción trascendental,* es decir, en el aparentemente insignificante «cambio de actitud»

por el cual dejamos de coejecutar la creencia en la realidad implícita en todos los actos y decisiones de nuestra existencia natural. La condición de posibilidad de la ciencia de fundamentación absoluta reside justamente en la *epojé*, gracias a la cual todo lo vivido y experimentado cobra el sentido de *fenómeno*, y en el correspondiente movimiento reflexivo de re-conducción o reducción a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es, a la subjetividad trascendental que en cuanto no relativa a otra instancia justificante, bien puede llamarse absoluta.

La perplejidad de contemporáneos y discípulos ante el concepto de la reducción puede en cierto modo comprenderse si se tiene en cuenta que la nueva actitud —la única verdaderamente filosófica, según Husserl— es por completo «antinatural»[7] y que el fenomenólogo, pese a ello, ha de comunicar su experiencia con un lenguaje acuñado para la vida «natural» en el mundo; el fenomenólogo traspone, pues, el lenguaje humano a una dimensión que en propiedad no le corresponde, lo saca de su situación primitiva y por ello mismo sus enunciados son esencialmente «falsos», según el sutil ensayo de Fink[8], tan «falsos» como habían de parecerles a los prisioneros de la caverna platónica los relatos de aquel que, luego de haberse liberado, vuelve para dar noticias de la verdadera luz y de las verdaderas cosas.

El cambio radical de actitud que inaugura la filosofía no encuentra ningún «modelo» en la vida natural; para ésta seguirá siendo una revolución inmotivada, más aún, desconocida según su posibilidad[9]. Bien puede decirse entonces que no se «entra por casualidad» en la filosofía, que nadie nace filósofo[10], sino que, por el contrario, únicamente comienza a serlo en virtud de una solemne resolución, cuyo primer acto es la renuncia radical al mundo, la ruptura con la ingenuidad, con la aceptación dogmática de la tesis de la actitud natural. El «filósofo que co-

mienza», el que decide *consagrarse* a la filosofía, no tiene otra guía que la voluntad de justificar radicalmente todos los juicios; su meta es la absoluta autorresponsabilidad, «una vida en la apodicticidad»[11]. Con su solemne decisión, el filósofo en cierto modo se crea a sí mismo apuntando a una «crítica radical de la vida»[12].

Pero el que regresa a la caverna ha de mostrar el camino, el método que haga convincente la necesidad y la posibilidad de esta nueva actitud. Husserl confiesa: «En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia esa motivación que se remonta por encima de la positividad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la conversión trascendental, la reducción fenomenológica»[13].

Sin embargo, cuando Husserl expuso uno de esos caminos, el llamado «camino cartesiano», en el primer volumen de sus *Ideen* (1913), para mostrar el sentido de la reducción, la acogida de este concepto fue tan negativa, que en cierto modo provocó la disolución de la «escuela fenomenológica» de Gotinga[14]. La incomprensión se debió, según Landgrebe, en gran parte al desconocimiento de otro importante problema que había ocupado a Husserl algunos años antes, a saber, el problema de la temporalidad inmanente expuesto en sus lecciones del semestre de invierno de 1904/1905; estas investigaciones sirven de enlace, por así decir, entre las anteriores investigaciones analíticas intencionales y la reducción. La ruptura provocada por la publicación de *Ideen* repite en cierto modo lo sucedido con el segundo tomo de *Logische Untersuchungen*. También en dicha oportunidad, en efecto, se creyó ver allí una recaída de Husserl en el psicologismo, puesto que el maestro, luego de haber establecido la idealidad de las objetividades lógicas, volvía su mirada a las vivencias subjetivas en que aquéllas son «producidas» y llegan a darse, abandonando por ende su primitivo «giro hacia

el objeto». De un modo semejante, el primer tomo de *Ideas* fue recibido como una peligrosa acomodación al subjetivismo neokantiano, debida a la influencia de Natorp.

La crítica también había pasado por alto la novedad del concepto de intencionalidad con el que Husserl operaba, que no coincidía exactamente con las ideas de Brentano. Husserl interpretaba la intencionalidad como una operación sintética y, consecuentemente, todo darse de un objeto como el resultado de esa efectuación (*Leistung*) sintética en que tal objeto se constituye. El análisis no puede detenerse, por tanto, en los actos, como opinaba Brentano, en cuanto unidades últimas de la conciencia, sino que hay que investigar aún cómo se constituyen los actos mismos como unidades en el flujo temporal de la conciencia. Al penetrar en esta profundidad del autoconstituirse de la temporalidad inmanente, los análisis de Husserl se mueven en una dimensión prácticamente insólita y desconocida en la filosofía tradicional[15]; por ello, una vez más se ve enfrentado a la cuestión del lenguaje adecuado a este nuevo enfoque. Husserl vio muy pronto esta enorme dificultad, como lo revela el conocido texto de las ya mencionadas lecciones de 1904/1905: «Los fenómenos constituyentes de tiempo son, por tanto, de modo evidente y por principio, objetividades distintas a las constituidas en el tiempo. No son objetos individuales, ni tampoco procesos individuales y no se les puede asignar con sentido los predicados de éstos. (…) Esa corriente constituyente de tiempo es algo que denominamos de tal modo según lo constituido, pero no es nada temporalmente «objetivo». Es la subjetividad absoluta y posee las propiedades absolutas de la que metafóricamente cabe designar como «corriente», como teniendo su origen en un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un «ahora», etc. (…) Para todo esto nos faltan los nombres[16]».

Al enfrentarse con el problema de la subjetividad absoluta o de la conciencia que se constituye a sí misma como temporali-

dad y con ello establece la posibilidad de toda sucesión temporal, el análisis ya no puede suponer ninguna realidad trascendente: exige de suyo la universal desconexión que operan la *epojé* y la reducción trascendentales.

Aquí se percibe además el verdadero alcance de la reducción y se pone de manifiesto que de ella depende la posibilidad de acceder o no al tema único de la filosofía; es aquí, justamente, donde se decide la suerte de la fenomenología. Pues en el caso de algunos análisis psicológicos inmanentes, la reducción parecía limitarse al papel de un simple método para dejar en suspenso la validez de ser de las objetividades intencionales cuya constitución es comprendida entonces como una «producción» (no real, sino trascendental) por medio de efectuaciones de la subjetividad. En tal respecto, la reducción y la constitución conforman la vía metódica para comprender todo lo que debe valer como ser y sentido. Pero el problema se agudiza allí donde la reducción pone al descubierto la autoconstitución de la temporalidad que, al parecer, sólo puede ser entendida como *creación*[17]. Aquí, en efecto, la reducción es algo más que un mero artificio metódico; implica necesariamente ese peculiar *idealismo trascendente* que, según dicen las *Meditaciones cartesianas,* la fenomenología expone por vez primera en forma estrictamente científica[18]. En efecto, si todo ente está determinado de alguna manera por su referencia al tiempo, y si la efectuación más profunda de la conciencia es concebida como formación del tiempo, consecuentemente, todo lo que es sólo puede ser comprendido en su origen en la actividad sintética de la conciencia. La conciencia misma como fuente de inteligibilidad no es un ente o un acontecimiento o un proceso en un ente, sino aquella subjetivida absoluta para cuya denominación todavía no tenemos palabras[19].

Estas consideraciones, entre otras, movieron a Husserl a ocuparse expresamente de la reducción ya a partir de 1905 y a

exponer este concepto primero en sus lecciones de 1907 y luego, como vimos, en el primer libro de las *Ideas,* de 1913. Husserl proseguía así los motivos iniciales de su pensamiento; pero, como decíamos, no todos sus discípulos se adhirieron a estas ideas aparentemente nuevas. Pocos años después de esta incomprensión de la escuela de Gotinga, en 1916, Husserl fue llamado a la Universidad de Friburgo. En este nuevo ambiente, en medio del clima de la Primera Guerra Mundial, Husserl fue convirtiéndose cada vez más en un pensador solitario, esperando la aparición de los discípulos que continuaran la gigantesca obra a la que él había dado efectivo comienzo.

Uno de los discípulos en el que Husserl puso sus más grandes esperanzas fue sin duda Martin Heidegger, a quien incluso propuso como su sucesor en la cátedra de la Universidad de Friburgo. La relación con Heidegger conforma gran parte del trasfondo de la época en que Husserl redacta las *Meditaciones cartesianas,* e incluso influye en su decisión de transformar este escrito en una gran obra, en su obra definitiva. Como es sabido, Husserl no logró realizar este proyecto, con el cual quería contribuir a la orientación de los espíritus sumergidos en el «irracionalismo» de las filosofías de la vida y de la existencia.

Hacia la época en que Heidegger profesaba en Marburgo sus lecciones sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología»[20], escribe Husserl a Ingarden —después de referir que su propio filosofar «ha llegado a ser solitario» y que «mi vida entera estuvo dirigida a posibilitar una *philosophia perennis*»—: «Heidegger se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores, por mucho que precisamente por ello tenga que lamentar que su obra y probablemente también sus lecciones se presenten metódica y objetivamente como algo en esencia distinto a mis propias obras y lecciones, y que, por lo menos hasta ahora, ninguno de nuestros discípulos comunes haya establecido puentes franqueables entre uno y otro. De to-

dos modos —continúa—, Heidegger es una potencia, absolutamente honesto y no ambicioso, puramente consagrado a las cosas. Toda gran unilateralidad de los auténticos pensadores independientes marca rumbos a lo nuevo. ¡Esperemos, pues!»[21]. Pero pronto habría de comprobar Husserl cuán infundadas eran sus expectativas, al estudiar detenidamente las obras de Heidegger aparecidas hasta ese momento (*Ser y tiempo, Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*) y asistir a la lección inaugural sobre el tema «¿Qué es metafísica?», en julio de 1929, en la Universidad de Friburgo[22]. A principios de 1931 escribe Husserl a Pfänder, explicándole que emprendió esa atenta lectura para llegar a «una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger»; pero que llegó «a la triste conclusión de que nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de cientificidad»[23].

Poco tiempo antes, en el mencionado «Epílogo» a la traducción inglesa de sus *Ideas*, aludía Husserl a las deformaciones imperantes en la filosofía alemana de esa época, mencionando especialmente la «filosofía de la vida» y la «filosofía de la existencia», y rechazando los ataques dirigidos contra su fenomenología, falsamente entendida como un intelectualismo abstracto que no lograba aprehender «la subjetividad concreta, práctico-activa, ni los problemas de la llamada "existencia"»[24]. Todos estos reproches, agregaba, «se basan en equívocos y, en última instancia, en que se vuelve a interpretar mi fenomenología en el nivel cuya superación constituye su total sentido. O, con otras palabras, en que no se ha entendido lo esencialmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental». En tal sentido, pues, el pensamiento de sus contrincantes no deja de ser «antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriórico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ningún modo al suelo específicamente

filosófico» y constituye, en el fondo, «una recaída en el antropologismo o bien en el psicologismo trascendental». En boca de Husserl, el más decidido crítico del psicologismo y el propugnador de una filosofía como ciencia estricta, son muy graves estas objeciones lanzadas especialmente contra Scheler y Heidegger.

El mismo reproche se encuentra en las conferencias sobre «Fenomenología y Antropología», que Husserl dio en Berlín, Halle y Frankfurt, también destinadas fundamentalmente —según escribe a Ingarden— a rebatir las ideas de «mis antípodas» (Scheler y Heidegger)[25].

Hay que tener en cuenta la trágica situación de Husserl en estos años que van desde mediados de la década del veinte hasta su muerte, situación agravada luego por la persecución del régimen nacional-socialista, para captar la profundidad de su amargura ante la incomprensión de discípulos y contemporáneos. No está aquí en juego una rivalidad mezquina, sino, en cierto sentido, el destino de un modo de ser humano, pues para Husserl el filósofo es «funcionario de la humanidad». Su misión no se limita a comprobar la rectitud de una teoría, sino que al mismo tiempo ha de contribuir a la renovación espiritual del hombre; es a la par un trabajo científico y un ideal ético. El cambio de actitud exigido por la filosofía, la reducción como único camino que posibilita una vida en la apodicticidad, según Husserl, está llamado a provocar «una transformación personal que podría compararse en primer lugar con una conversión religiosa; pero que implica además la más grande transformación existencial que le está dada como tarea a la humanidad en cuanto humanidad»[26].

Así, pues, bien puede el filósofo comprender que la barbarie de la época impedirá acercarse más aún al ideal de la filosofía como ciencia estricta, pero no cejará en su esfuerzo de mostrar la necesidad de intentar una y otra vez la aproximación a esa

idea definitiva. Por ello, aunque diga, alguna vez que «ha dejado de soñar el sueño de la filosofía como ciencia estricta», que «ella pertenece al pasado tanto como la escolástica del siglo XIII», no vacila en afirmar a renglón seguido: «Estoy seguro de que sólo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible (…) para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal»[27].

Sin seguidores, Husserl empleará sus últimos años en escribir algunas obras que sirvan de acceso al ingente material de las investigaciones que anota diariamente en vista de su *Nachlass*, en vista de la herencia que ha de dejar a la posteridad. Las tres últimas obras ya mencionadas son, como dijimos, *Prolegomena* de la ciencia universal, que ponen en práctica las ideas fundamentales de su escrito: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, al que no en vano se ha considerado como «la roca sobre la que reposa todo el pensamiento de Husserl»[28], cuyo núcleo se expresa quizá en los siguientes párrafos:

«El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todo punto de vista. Ante todo: no debemos detenernos hasta llegar a sus principios absolutamente claros, a sus problemas absolutamente claros, hasta no haber adquirido métodos trazados sobre el sentido propio de esos mismos problemas. (…) El paso más grande que tiene que ar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su genuino sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimien-

tos de los más rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior»[29].

La crisis de la época nos aproxima, según Husserl, al espíritu de las primigenias *Meditaciones cartesianas*; por ello es ineludible «poner entre paréntesis» las creencias que sostienen nuestro natural vivir, provengan éstas de la experiencia cotidiana o de las ciencias: «En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo "una vez en la vida" e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas»; se trata, pues, de decidirse al comienzo radical «en la absoluta pobreza de conocimiento»[30].

Pero al ponerse nuevamente en marcha por el «camino cartesiano» —seguido ya, por ejemplo, en sus *Ideas*, Husserl trata de evitar los errores que se le habían revelado en parte en las lecciones sobre *Filosofía primera* de 1923/1924, que comprobaron la insuficiencia de aquel camino y la ventaja de otros nuevos. Ya el hecho de admitir otros caminos, o sea, el reconocimiento de que la vía cartesiana no es el único e inevitable acceso a la filosofía trascendental, supone en cierto modo el abandono de la ilusión de establecer definitivamente el comienzo absoluto de la filosofía en una evidencia apodíctica adecuada[31]. Por el camino cartesiano —dirá Husserl más tarde en la *Krisis*— se llega casi como «de un salto» al *ego* trascendental; pero, al faltar toda explicación previa, éste se presenta en cierto modo como un vacío, y nos deja perplejos, sin saber qué ganamos con ello o, inclusive, cómo podemos obtener a partir de allí una ciencia fundamental completamente nueva y decisiva para una filosofía. En virtud de esta insuficiencia, se sucumbe fácilmente a la tentación de volver a sumergirse en la actitud natural —tal es lo que sucedió, según Husserl, con la mayoría de los lectores de sus *Ideas*[32].

Las *Meditaciones cartesianas*, conscientes de esas dificultades, al destacar el problema de la temporalidad del *ego*, señalan la imposibilidad de una evidencia apodíctica adecuada de la subjetividad fáctica concreta, por cuanto el recuerdo y la expectativa pueden por principio engañarse con respecto al pasado y al futuro concretos de la corriente vivencial en cada caso propio. Sólo la forma temporal posee apodicticidad[33].

Aquí se pone de manifiesto, por otra parte, cierta oscilación en el concepto de subjetividad con que opera Husserl, como ha señalado Landgrebe. Con ello se alude, por un lado, al sujeto en cuanto sujeto libre y autorresponsable (semejante a lo que Kant llamaba «carácter inteligible»). La reflexión fenomenológica no puede apresar este sujeto en su íntima realidad temporal, sobre todo en la libre apertura del futuro. En tal sentido, no parece ser éste un campo susceptible de descripción. Por otro lado, el concepto, de la subjetividad trascendental indica la correlación entre las operaciones o efectuaciones constituyentes de mundo y lo efectuado en ellas, y en este sentido se adecua más ceñidamente, a las exigencias del método fenomenológico[34].

Las *Meditaciones cartesianas* muestran estas dificultades al distinguir la evidencia en que el *ego cogito* individual fáctico se da a sí mismo y la evidencia en que le son dadas sus estructuras eidéticas universales. Si Husserl da prioridad al criterio de la evidencia adecuada —como señala Tugendhat[35]—, necesariamente resultan también privilegiadas las estructuras eidéticas frente a la originaria «dadidad» fenomenológica que la *epojé* debía poner al descubierto. Por el contrario, cuanto más se atiende a la autodadidad de la conciencia trascendental en cuanto fáctica, tanto más difícil resulta considerarla como dada adecuadamente. En efecto, la experiencia de sí mismo en que el *ego* está presente para sí mismo, por así decirlo, solo ofrece un «núcleo» experimentado adecuadamente, a saber, el «presente

viviente»; más allá de éste se extiende un horizonte general indeterminado[36].

Así, pues, dado que no se puede captar adecuadamente en su plena unidad el heracliteano fluir de la vida fáctica de la conciencia, bien puede decirse que «está absolutamente firme» cuál es «el ser real de la base en sí primera del conocimiento, pero no lo que determina más detalladamente su ser»[37]. Aquí sucede lo contrario que en el caso de la experiencia de las cosas espaciales. Estas son dadas como regla unitaria de sus múltiples perspectivas; son determinables unívocamente en su respectivo contenido; pero son esencialmente inadecuadas en su dadidad, respecto a la certidumbre de su existencia. La conciencia, por el contrario, se da como indubitable en su existencia, pero por principio inadecuadamente respecto de su determinación. Sólo lo eidético es cognoscible de modo adecuado en ese reino del fluir heracliteano[38]. Por medio de la variación eidética, es decir, por la libre posibilidad de variación del propio *ego* fáctico, se puede alcanzar el *eidos ego* y con ello evidencias adecuadas; pero el *ego* monádico se da en una experiencia apodíctica, mas inadecuada. De ahí que sea necesario examinar el alcance de esta apodicticidad. Husserl anuncia esta crítica, pero no llega a realizarla[39].

Como es obvio, el punto de partida en el *cogito*, común a Husserl y Descartes, difiere en ambos en muchos respectos. De acuerdo con lo expuesto acerca de las evidencias apodícticas inadecuadas, en Husserl no se trata ni puede tratarse de un principio establecido como premisa para posteriores deducciones o construcciones. Por el contrario, como lo indica la metáfora de «suelo» o «base» a que recurre Husserl, es un campo ilimitado de trabajo abierto a una descripción analítica de sus estructuras intencionales; es fundamentalmente un campo de experiencia trascendental[40]. No es necesario insistir, por lo demás, en el hecho de que el *ego* al que llegamos tras la reducción

no es algo que pueda presentarse como tema en el mundo, dado que todo lo mundanal —y con ello el propio ser anímico, el yo en sentido habitual— justamente cobra su sentido de las «funciones», de las efectuaciones de la conciencia. El *ego* que pone al descubierto la *epojé* es el *ego* «desmundanizado» («*entweltlichte*»), el *ego* trascendental[41].

Entre los múltiples problemas que tratan las *Meditaciones cartesianas*, no puede pasarse por alto una cuestión fundamental que en las lecciones originales, en las «*Pariser Vorträge*», apenas ocupaba unas páginas, pero que en la redacción del texto para la versión francesa fue ampliada de tal modo que Husserl le dedicó una nueva meditación, la quinta, casi tan extensa como las cuatro primeras tomadas en conjunto. Aquí se trata el problema de la intersubjetividad, respondiendo así a la objeción de solipsismo dirigida contra la filosofía fenomenológica[42]. Según Ricoeur, podría decirse que el análisis de la intersubjetividad ocupa en Husserl el lugar que en Descartes tiene la *veracitas* divina que garantiza la evidencia del *cogito*. La quinta meditación tiene que mostrar las bases que justifican todo discurso sobre la «objetividad» de la experiencia y del mundo[43]. En cuanto yo aprehendo al otro como *alter ego*, por tanto, lo capto como aquél para el que yo mismo soy un otro, como él lo es para mí, y para el cual existe un mundo tal como existe para mí. El otro se constituye en mí con el sentido de un ser que es, por su parte, constituyente. Por esta vía se aclara la constitución intersubjetiva de un modo común y, en tal sentido objetivo[44].

La aclaración de la experiencia del otro requiere en primer lugar una nueva *epojé* por la cual hacemos abstracción de toda referencia a constituciones provenientes de una subjetividad extraña[45]. Sólo me resta entonces mi *ego* trascendental y lo que le es propio, su esfera primordial, la esfera de su propiedad —purificada de todo lo ajeno—. Pero aun entonces sigue en pie

un estrato del mundo como propiedad primordial; ante todo, una naturaleza en cuanto propia, cuyo punto central es mi cuerpo —el único cuerpo dentro de mi esfera primordial que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente mi cuerpo orgánico (*Leib*), el único en el que yo impero y del que dispongo cinestésicamente, y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior—. El otro es experimentado por de pronto en esta esfera primordial como un cuerpo físico, pero con la peculiaridad de que ya esa experiencia indica de modo esencial la subjetividad extraña. Inmediatamente, por una transferencia aperceptiva de la experiencia de mi propio cuerpo orgánico, apercibo en el cuerpo percibido la realidad del otro; en la presencia del cuerpo, se apresenta el ego que en él gobierna. Husserl fundamenta esta experiencia «apareante» sobre sus anteriores análisis de la síntesis pasiva y de la asociación. Aquí nos interesa señalar que en esta experiencia del extraño se funda la primitiva comunidad de las mónadas. En ella tiene especial importancia, por tanto, la naturaleza común que se anuncia como trasfondo en cada yo absoluto —no como la naturaleza en que estamos colocados, ni como la naturaleza del científico, sino como la naturaleza que impera en nosotros en virtud del cuerpo propio de cada uno, su aquí absoluto—. Si no fuera por ello el yo que, como mostraban las Meditaciones cartesianas, es sujeto de su historia de su génesis, seguiría siendo una mónada incomnicable y por ende no habría historia común de la humanidad. El hecho de que cada yo tenga su cuerpo, vivido como cuerpo propio, es la condición de posibilidad de que un ego pueda actuar sobre otro, de que pueda haber intercambio de experiencias y de recuerdos, y en definitiva una historia común de la humanidad. El yo «sustancializa», «realiza» su humanidad al exponerse en la incorporación de sus actos por medio de la posición de la naturaleza[46].

El desarrollo de estos temas encontrará un camino más adecuado que éste que parte del cogito, en la última obra de Husserl. Allí, el camino ha de pasar en parte por la crítica del saber científico para reconducir a nuestro concreto mundo de la vida.

LA PRESENTE EDICIÓN

Las *Meditaciones cartesianas* nacieron de las conferencias que Husserl dio en París, el 23 y el 25 de febrero de 1929, invitado por el «Institut d'Études germaniques» y la «Société Française de Philosophie». La lectura tuvo lugar en el Amphithéâtre Descartes, en la Sorbona. El texto alemán de estas conferencias fue editado bajo el título de «*Pariser Vorträge*», junto con las *Cartesianische Meditationen* y un breve «*Sommaire des leçons*». Estas conferencias no fueron traducidas en la presente edición, por cuanto las mismas se encuentran textualmente en las *Meditaciones cartesianas,* sólo que ampliadas y profundizadas. En particular, el tema de la experiencia del *alter ego* y por ende el problema de la intersubjetividad, que en las conferencias ocupaba unas pocas líneas, fue ampliado en las *Meditaciones* hasta adquirir el carácter de una nueva meditación, la quinta, tan extensa como las cuatro primeras en su conjunto. Husserl concluyó la reelaboración de las «*Pariser Vorträge*» el día de su septuagésimo cumpleaños, el 8 de abril de 1929. Pero, como era común en él, pronto se sintió insatisfecho con este nuevo texto, retomó el trabajo y lo terminó a mediados de mayo del mismo año, dándole el título con que ahora lo conocemos, y enviándolo a J. Héring para que se encargara de hacerlo traducir al francés. Héring confió esta tarea a E. Levinas y G. Pfeiffer. Koyré revisó y corrigió la traducciónm. Las *Méditations cartésiennes* aparecie-

ron finalmente en 1931, en la editorial A. Colin, de París. En las cartas de Husserl a Ingarden se encuentran expresiones que muestran la disconformidad de Husserl con esta traducción. (Cf. *Briefe an Ingarden,* o. c., pp. 71, 81, 174, 178).

Nuestra traducción sigue el texto fijado por Strasser y corregido luego en algunos detalles por Rudolf Boehm, en la segunda edición del tomo I de la *Husserliana* (1962, reimpresión fotomecánica de 1973).

Hemos tenido en cuenta la versión francesa ya mencionada, así como la excelente versión inglesa de Dorion Cairns, *Cartesian Meditations* (Martinus Nijhoff, La Haya 1960). Consultamos también la versión castellana de las cuatro primeras meditaciones hecha por José Gaos, aunque al parecer basado en un texto que difiere en algunos puntos del presentado en la *Husserliana,* publicada por El Colegio de México en 1942. Cotejamos también nuestra versión con la italiana de Filippo Costa, editada por Bompiani (seconda edizione riveduta, Milán 1970), que a nuestro entender tiene algunos errores, quizá tipográficos, que dificultan la comprensión. Nos ha sido muy útil, además, la versión inglesa de las «*Pariser Vorträge*» a cargo de Peter Koestenbaum (*The Paris Lectures,* Martinus Nijhoff, The Hague, second edition, third impression, 1975), así como la *Guide for Translating Husserl,* de Dorion Cairns, editada también por Nijhoff, como volumen 55 de la serie *Phaenomenologica,* en 1973.

Bibliografía

I. Obras de Husserl

1. A partir de 1950, el Archivo Husserl, con sede en Lovaina, comenzó la publicación de las *Gesammelte Werke,* de Edmund Husserl, bajo el título «*Husserliana*». Hasta el momento han sido publicados 18 volúmenes en la editorial Martinus Nijhoff, de La Haya, Holanda. A continuación indicamos los títulos de estos volúmenes, la persona que tuvo a su cargo la recopilación, transcripción, etc. de los manuscritos y el año de aparición.

I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*. (Stephan Strasser), 1950. [Traducción española de José Gaos, sobre un texto que difiere en parte del editado por Strasser. No incluye la Quinta Meditación. *Meditaciones cartesianas*, El Colegio de México, México 1942].

II. *Die Idee per Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen (Walter Biemel), 1950.

III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Walter Biemel), 1950. Nueva edición, ampliada en un nuevo volumen, 1976. [Traducción española de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1949. No incluye los suplementos. Contiene también el «*Epílogo*» escrito por Husserl para la ed. inglesa de sus *Ideas* (1931), publicado en el tomo V de *Husserliana*].

IV. *Ideen...* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (Marly Biemel), 1952.

V. *Ideen...* Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (Marly Biemel), 1952.

VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (Walter Biemel), 1962.

VII. *Erste Philosophie (1923/1924).* Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (Rudolf Boehm), 1956.

VIII. *Erste Philosophie (1923/1924)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. (Rudolf Boehm), 1959.

IX. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommer-Semester 1925. (Walter Biemel), 1968.

X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. (1893-1917). (Rudolf Boehm), 1966. [Traducción española de Otto E. Langfelder. Ed. Nova, Buenos Aires 1959].

XI. *Analysen zur passiven Synthese*. Aus Vorlesung und Forschungsmanuskripten 1918-1926. (Margot Fleischer), 1966.

XII. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten. (1890-1901). (Lothar Eley), 1970.

XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. (Iso Kern), 1973.

XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. (Iso Kern), 1973.

XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929-1935. (Iso Kern), 1973.

XVI. *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. (Ulrich Claesges), 1973.

XVII. *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1920-1930). (Paul Janssen), 1974.

XVIII. *Logische Untersuchungen*. Band I: Prolegomena zur remen Logik. Text der l. u. 2. Auflage. (Elmar Holenstein), 1975.

2. Algunas obras de Husserl publicadas aparte de la Husserliana[*].

Logische Untersuchungen, Niemeyer, Halle (Saale) 1900-1901. (2.ª ed. corregida, 1913. 3.ª y 4.ª ed., 1922 y 1928). [Traducción española de Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1929].

Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I (1910/1911). [Traducción española de J. Rovira Armengol. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1951. Traducido también por Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires 1972].

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. (Texto definitivo redactado por Ludwig Landgrebe según las indicaciones de Husserl), Akademia-Verlag, Praga 1939, 4.ª edición, con prólogo de Landgrebe y epílogo de Lothar Eley, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1972.

II. Obras sobre Husserl

Razones de espacio nos obligan a una selección de la extensa bibliografía sobre Husserl. Para ello tuvimos sobre todo en cuenta aquellos libros —se excluyen artículos publicados en revistas— que 1) pueden servir de introducciones generales al pensamiento de Husserl, 2) tratan problemas especiales de la fenomenología, particularmente cuando éstos están vinculados a los temas tratados en las *Meditaciones cartesianas*. Para una bibliografía general sobre Husserl, ver los trabajos de los siguientes autores:

— G. Maschke e I. Kern, *Bibliografía sobre Husserl,* en «Revue Internationale de Philosophie», 71-72 (1965),

pp. 153 ss.

— Van de Pitte, en «Archiv für Geschichte der Philosophie», 57 (1975}, pp. 36 ss.

— J. Patocka, en «Revue Internationale de Philosophie», I (1939), pp. 374 ss.

— J. Raes, en «Revue Internationale de Philosophie», IV (1950), pp. 469 ss.

— L. Eley, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIII (1959), pp. 357 ss.

— C. L. Ceriotto, Apéndice a la nueva edición de Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl,* Biblioteca de Filosofía Troquel, Buenos Aires 1966, pp. 279-297.



A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls, Phaenomenologica, vol. 38, Nijhoff, La Haya 1970.

S. Bachelard, *La logique de Husserl,* P. U. F. (Epiméthée), París 1957.

G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl,* Aubier, París 1941.

G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Husserls, Nijhoff, La Haya 1955.

T. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl* (trad. de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid 1931.

U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution,* Phaenomenologica, vol. 9, Nijhoff, La Haya 1964.

D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*. De Husserl a Heidegger, Sudamericana, Buenos Aires 1970.

A. de Muralt, *La idea de la fenomenología*. El ejemplarismo husserliano (trad. de R. Guerra), Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963.

A. Diemer, *Edmund Husserl*. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Antón Hain, Meisenheim am Glan 1956.

L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica, vol. 10, Nijhoff, La Haya 1962.

M. Farber, *Husserl* (trad. de J. M. Coco Ferraris), Losange, Buenos Aires 1956.

E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, Phaenomenologica, vol. 21, Nijhoff, La Haya 1966.

G. Funke, *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*, Bouvier, Bonn 1966.

K. Held, *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, Phaenomenologica, vol. 23, Nijhoff, La Haya 1966.

E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Génesis bei E. Huserl, Phaenomenologica, vol. 44, Nijhoff, La Haya 1972.

G. Hoyos-Vázquez, *Intentionalität als Verantwortung*, Phaenomenologica, vol. 67, Nijhoff, La Haya 1976.

R. Ingarden, *On the motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Phaenomenologica, vol. 64, Nijhoff, La Haya 1975.

P. Janssen, *Edmund Husserl*. Einführung in seine Phänomenologie, Karl Alber, Friburgo/Munich 1976.

J. Kogan, *Husserl*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967.

L. Landgrebe, *El camino de la Fenomenología*. El problema de una experiencia originaria (trad. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968.

L. Landgrebe, *Fenomenología e historia* (trad. de Mario A. Presas), Monte Avila, Caracas 1975.

E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Alean, París 1930.

E. Pací, *Tempo e veritá nella fenomenología di Husserl,* Laterza, Bari 1961.

R. Schérer, *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl* (trad. de Jesús Díaz), Gredos, Madrid 1969.

A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Eine Ein-leitung in die verstehende Soziologie, Springer, Viena 1932.

T. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie,* Bouvier, Bonn 1962.

R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution,* Phaenomenologica, vol. 18, Nijhoff, La Haya 1964.

H. Spiegelberg, *The phenomenologicál movement*. A historical introduction, Phaenomenologica, vols. 5 y 6, Nijhoff, La Haya 1960.

W. Szilazi, *Introducción a la fenomenología de Husserl* (con una «Introducción» de G. Funke y «Prólogo» del traductor, Ricardo G. Maliandi), Amorrortu, Buenos Aires 1973.

M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, De Gruyter, Berlín 1965.

E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* De Gruyter, Berlín 1967.

L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1975.

B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl, Phaenomenologica, vol. 41, Nijhoff, La Haya 1971.

J. Xirau, *La filosofía de Husserl*. Una introducción a la fenomenología (con un apéndice sobre «Temas del último Husserl» y «Bibliografía» por Carlos L. Ceriotto), Troquel, Buenos Aires 1966.

Introducción[*]

§ l. Las *Meditaciones* de Descartes como prototipo-de la autorreflexión filosófica

Me llena de alegría, por un particular motivo, poder hablar sobre la fenomenología trascendental en ésta, la más venerable morada de la ciencia francesa[1]. Pues ha sido el más grande pensador de Francia, René Descartes, quien, con sus *Meditaciones,* ha dado nuevos impulsos a la fenomenología. El estudio de esa obra ha contribuido de un modo muy directo a transformar la fenomenología, que ya estaba desarrollándose, en una nueva forma de trascendental. De ello, casi se la podría llamar neocartesianismo, aunque la fenomenología —precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos— en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana.

En esta circunstancia muy bien puedo estar seguro de antemano del interés de ustedes si comienzo con aquellos motivos de las *Meditationes de prima philosophia* que, según creo, poseen un significado eterno, y si luego, en relación con estos, caracterizo las transformaciones y las innovaciones en que surgen el método y la problemática fenomenológico-trascendentales.

Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamientos de las *Meditaciones*. Tengamos presente su idea directriz. Su meta es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta. Esto implica para Descartes una reforma correspondiente de todas las ciencias.

Pues, según el, éstas sólo son miembros no independientes de la única ciencia universal, que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad sistemática de la filosofía pueden aquéllas llegar a ser auténticas ciencias. Ahora bien, tal como se han desarrollado históricamente, las ciencias carecen de esa autenticidad propia de una fundamentación completa y última a partir de evidencias (*Einsichten*) absolutas —evidencias tras de las cuales ya no se puede retroceder. Se necesita, por tanto, una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía, entendida como unidad universal de las ciencias en la unidad de dicha fundamentación absoluta. En Descartes, esta, exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía subjetivamente orientada. Este giro subjetivo se realiza en dos importantes niveles. En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo «una vez en la vida» e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas. La filosofía —la sabiduría (*sagesse)*— es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como *su* sabiduría, como su saber, adquirido por él mismo y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas. Si he tomado la decisión de consagrar mi vida a esa finalidad, es decir, la única decisión que puede llevarme a un desarrollo filosófico, entonces he elegido con ello comenzar en la absoluta pobreza de conocimiento. En este comienzo obviamente, está implícito en primer lugar el hecho de que yo reflexione sobre el modo como podría encontrar un método progresivo capaz de conducir a un verdadero saber. Las meditaciones cartesianas no pretender ser, por tanto, simplemente un asunto privado del filósofo Descartes; menos aún la mera forma literaria empleada convincentemente para exponer las fundamentaciones primeras de la filosofía. Por el contrario ellas trazan el prototipo de las medita-

ciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar originariamente una filosofía[a].

Ahora, bien, si nos volvemos al contenido de las *Meditaiones* —tan extraño para nosotros, hombres de hoy— se realiza un regreso, en un segundo y mas hondo sentido, al *ego* filosofante, al *ego* de las *cogitationes* puras. El que medita lleva a cabo tal regreso mediante el conocido y muy notable método de la duda. Dirigido con radical consecuencia a la meta de un conocimiento absoluto, él se niega a hacer valer como existente algo que no permanezca preservado de toda concebible posibilidad de que se torne dudoso. El que medita, por tanto, lleva a cabo una critica metódica —en vista de sus posibilidades de duda— de lo que es cierto en la vida natural de la experiencia y del pensamiento, y, excluyendo todo lo que deja abiertas posibilidades de duda, trata de obtener un eventual contenido (*Bestand*) absolutamente evidente. Con este método, la certeza de la experiencia sensible en que es dado el mundo en la vida natural, no resiste la critica. Así, pues, en este estadio inicial, el ser del mundo tiene que quedar fuera de validez. El que medita se mantiene solo a sí mismo, en cuanto *ego* puro de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable, como insuprimible aun cuando no existiera el mundo. El *ego* así reducido realiza entonces una suerte de filosofar solipsista; busca caminos a apodisticamente ciertos que permita inferir, dentro de su pura interioridad, una exterioridad objetiva. Esto sucede, como es sabido, de tal modo que en primer lugar se infiere la existencia y la *veracitas* de Dios, y luego, gracias a éstas, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias finitas, en síntesis, la base objetiva de la metafísica y de las ciencias positivas y, finalmente, estas ciencias mismas. Todos estos modos de inferencia se cumplen, como tienen que hacerlo, siguiendo el hilo conductor de principios inmanentes al *ego puro*, que le son *innatos*.

§ 2. Necesidad de un nuevo comienzo radical de la filosofía

Hasta aquí Descartes. Ahora bien, nosotros preguntamos: ¿vale realmente la pena tratar de descubrir un significado eterno en estos pensamientos? ¿Son ellos todavía apropiados para infundir fuerzas vitales a nuestra época?

En todo caso, da qué pensar el hecho de que las ciencias positivas que, sin embargo, debían experimentar una fundamentación racional absoluta en virtud de esas *Meditaciones*, se hayan preocupado tan poco de ellas. Es verdad que en nuestra época, tras un brillante desarrollo de tres siglos, las ciencias positivas se sienten muy entorpecidas debido a la falta de claridad en sus propios fundamentos. Al intentar nuevas configuraciones de sus fundamentos, empero, no se les ocurre remontarse a las *Meditaciones* de Descartes. Por otra parte, pesa mucho la circunstancia de que las *Meditaciones* han marcado una época en la filosofía, en un sentido absolutamente único, y esto precisamente por su retorno al *ego cogito* puro. En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva; cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental, el cual parece tender, en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes, a una forma final necesaria. Esta tendencia constante, ¿no portaría en sí un significado eterno, una eminente tarea para nosotros, que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos llamados a colaborar?[2].

El estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da qué pensar. Si tratamos de considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado, una decadencia con respecto a las épocas precedentes. Dicha unidad se ha perdido, tanto en la determinación del fin como en el conjunto de sus problemas

y métodos. Al comienzo de la Edad Moderna, cuando la fe religiosa fue enajenándose cada vez más en una convención carente de vida propria, la humanidad intelectual se elevó hacia la nueva gran fe: la fe en una filosofía y ciencia autónomas. La cultura entera de la humanidad había de ser guiada y esclarecida por intelecciones científicas y, en virtud de ello, reformada en una nueva cultura autónoma.

Pero también esta fe, entretanto, ha dejado de ser auténtica y se ha atrofiado. Y no sin motivo. En lugar de una filosofía viviente de modo unitario, tenemos una literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna; en lugar de una seria discusión de teorías en conflicto —las cuales en su mismo conflicto anuncian su íntima solidaridad, la comunidad respecto de sus convicciones fundamentales y una imperturbable fe en la verdadera filosofa—, tenemos pseudo-exposiciones y pseudo-críticas, la mera apariencia de un filosofar serio en colaboración y reciprocidad. En ello no se pone de manifiesto nada semejante a un estudió recíproco, consciente y responsable; llevada a cabo con el espíritu de una seria colaboración y en vista de resultados objetivamente válidos. «Objetivamente válidos», empero, no significa otra cosa que resultados purificados por la crítica mutua y por ende resistentes a toda crítica ulterior. Ahora bien, ¿como sería posible un genuino estudio y una genuina colaboración donde hay tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Es verdad que todavía tenemos congresos filosóficos. Los filósofos se reúnen; pero, lamentablemente, no las filosofías. Esas carecen de la unidad de un ámbito espiritual en el que podrían ser la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Puede ser que la situación sea mejor dentro de algunas *escuelas* o *direcciones* particulares; pero al existir estas en forma aislada sigue en pie, en lo esencial, nuestra caracterización en vista de la totalidad del presente filosófico.

En nuestro desventurado presente, ¿no nos hallamos en una situación semejante a aquella en que se encontró Descartes en su juventud?[3]. ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo principiante y, por tanto, de someter también a una revolución cartesiana la inabarcable bibliografía filosófica, con su confusión de grandes tradiciones, muy serias innovaciones y un trajín literario *à la mode* (calculado para impresionar, peso no para el estudio) y de comentar con nuevas *Meditationes de prima philosophia*? En definitiva, ¿no habrá que atribuir la desolación de maestra situación filosófica al hecho de que las fuerzas impulsoras que irradiaban aquellas *Meditaciones* han perdido su originaria vitalidad y la han perdido porque se perdió el espíritu mismo del radicalismo propio de la aurorresponsabilidad filosófica? ¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable? En los últimos tiempos, el anhelo de una filosofía llena de vida ha conducido a diversos renacimientos. Pero el único renacimiento fecundo, ¿no sería precisamente que volviera a dar vida a las *Meditaciones cartesianas,* no para adoptadas, sino para descubrir ante todo el más profundo sentido de su radicalismo al *ego cogito* y, a continuación, los valores eternos que de allí proceden?

En todo caso, con esto se ha señalado el camino que condujo a la fenomenología trascendental[4].

Ahora procederemos a recorrer juntos ese camino, llevando a cabo meditaciones al estilo cartesiano, como filósofos que comienzan de un modo radical, con extrema cautela crítica y, por cierto, dispuestos a cualquier transformación de las viejas meditaciones cartesianas que se nos presente como necesaria. Para

ello tenemos que aclarar y evitar los seductores extravíos en que cayeron Descartes y la época posterior.

Primera meditación

EL CAMINO HACIA EL EGO TRASCENDENTAL

§ 3. *La revolución cartesiana y la idea-fin directriz de una fundamentación absoluta de la ciencia*

Comenzamos de nuevo, por tanto, cada uno para sí y en sí, con la decisión de filósofos que comienzan de un modo radical de dejar por de pronto fuera de juego todas las convicciones —y entre ellas también todas nuestras ciencias— que hasta ahora tenían validez para nosotros. La_idea directriz de nuestras meditaciones será como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal. Pero ¿qué pasa ahora con la indubitabilidad de esa misma idea, la idea de una ciencia que hay que fundamentar absolutamente, puesto que ya no tenemos a nuestra disposición ninguna ciencia dada —pues, en efecto, ninguna está en vigencia para nosotros— que sirva de ejemplo de tal auténtica ciencia? ¿Designa ella una idea-fin legítima, una meta posible le alguna posible praxis? Obviamente no podemos suponer tampoco esto, ni menos aún decir que consideramos establecidas de antemano algunas normas de tales posibilidades o inclusive un estilo formal que se presume como de suyo evidente, del que tendría que apropiarse la ciencia genuina en cuanto tal. Pues, en último termino, esto significaría presuponer toda una lógica entendida como teoría de la ciencia; pero ella también tiene que ser incluida, a su vez, en la destrucción de todas las ciencias. El propio Descartes tenía de antemano un

ideal de ciencia, el de la geometría o bien el de la ciencia matemática de la naturaleza. Ese ideal determina aquellos siglos como un prejuicio fatal, y también determina, sin ser sometido a crítica, a las mismas *Meditaciones*. Para Descartes era algo ya de antemano comprensible de suyo que la ciencia universal tenía la forma de un sistema deductivo, y que todo el edificio tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático, fundamentante de la deducción. El axioma de la absoluta autocerteza del *ego*, junto con los principios axiomáticos innatos en ese *ego*, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos —sólo que aquel fundamento axiomático yace más profundamente aún que el de la geometría, siendo llamado a cooperar inclusive en la fundamentación última de ésta.

Todo esto no debe determinar nuestro pensar. En cuanto principiantes no tenemos aún en vigencia ningún ideal normativo de ciencia; y sólo podremos tenerlo en la medida en que volvamos a crearlo[5].

Pero no por ello desistimos de la meta universal de una fundamentación absoluta de la ciencia. Pues ella debe motivar constantemente la marcha de nuestras meditaciones, como motivó la de las de Descartes, y cobrar en ellas, gradualmente, la forma de una concreta determinación. Sólo que hemos de tomar precauciones respecto del modo de ponerla como meta; por de pronto no debemos prejuzgar ni tan siquiera su posibilidad. Ahora bien, ¿cómo se puede aclarar y, con ello, asegurar ese modo de proponerse tal meta?

Es claro que tomamos la idea general de la ciencia a partir de las ciencias fácticamente dadas. Ahora bien, en virtud de nuestra actitud crítica radical, éstas se han convertido en ciencias meramente hipotéticas, de modo que también su idea-fin general ha de convertirse, en el mismo sentido, en una idea meramente hipotética. Aún no sabemos, por tanto, si esa idea puede

en general ser realizada. De todos modos, tenemos esa idea aunque en esa forma hipotética y en una generalidad indeterminada, fluida y, por ende, también tenemos la idea de una filosofía, como idea que no sabemos si y cómo se ha de realizar. La tomamos como una presunción provisional a la que nos entregamos por vía de ensayo, dejamos que ella nos guíe, a título de ensayo, en nuestras meditaciones. Examinaremos cuidadosamente cómo habría que pensarla en cuanto posibilidad y, luego, cómo se la podría realizar. Es verdad que al hacerlo entraremos en un primer momento en extrañas complicaciones; pero, ¿cómo evitarlas, si nuestro radicalismo no debe quedarse en un gesto vacío, sino cobrar realidad? Prosigamos, pues, pacientemente.

§ 4. *Descubrimiento del sentido final de la ciencia por el hecho de vivirla como fenómeno noemático*

En primer lugar, como es obvio, habrá que aclarar ahora la idea directriz que al comienzo se nos presentó en una vaga generalidad. Naturalmente no se trata de formar el concepto de ciencia mediante una abstracción comparativa basada en las ciencias efectivamente existentes. En efecto, el sentido de toda nuestra consideración involucra el hecho de que no son la misma cosa las ciencias, en cuanto hecho de la cultura, que las ciencias en el sentido verdadero y auténtico, o bien, que las primeras, más allá de su faticidad, llevan en sí una pretensión cuyo cumplimiento precisamente no se testimonia como ya logrado en la mera efectividad. En esa pretensión, justamente, *yace* la ciencia en cuanto idea —en cuanto la idea de una auténtica ciencia.

¿Cómo descubrir y aprehender esta idea? Muy bien puede sernos negado tomar posición con respecto a la validez de las ciencias fácticas (validez que ellas pretenden) y, por tanto, con respecto a la autenticidad de sus teorías y, correlativamente, a la solidez de sus métodos teoréticos; pero nada nos impide, sin

embargo, *vivir* su tendencia y su actividad científicas para formarnos así una opinión clara y distinta del objetivo que realmente persiguen. Si procedemos de tal modo, ahondando progresivamente en la intención de la tendencia científica, despliéganse ante nosotros, por de pronto en una primera diferenciación, los elementos constitutivos de la idea-fin general de una auténtica ciencia.

Para ello es preciso ante todo una primera aclaración de la actividad judicativa y del juicio mismo, distinguiendo entre *juicios inmediatos y mediatos*. En los juicios mediatos yace una referencia de sentido a otros juicios, de tal suerte que su creencia judicativa *presupone* la de estos otros —en el modo de una creencia basada en algo ya creído—. Es menester, además, aclarar la tendencia a juicios fundamentados o, lo que viene a ser lo mismo, la actividad fundamentante, en la cual debe justificarse la exactitud, la *verdad* del juicio —o, en el caso de que ello no se logre, su inexactitud, su falsedad—. En los juicios mediatos, esa justificación es ella misma mediata, pues se basa en la justificación de los juicios inmediatos implícitos en el sentido del juicio, englobando también concretamente la fundamentación de los mismos. Es posible *retornar* a voluntad a una fundamentación, una vez establecida ésta, o, dicho de otro modo, a la verdad justificada en ella. En virtud de esta libertad de volver a realizar la verdad, consciente en tal acto como una y la misma, es ésta una adquisición permanente o una posesión, y en cuanto tal es llamada un *conocimiento*.

Si proseguimos de este modo (aquí, naturalmente, sólo mediante indicaciones) pronto llegaremos, al explicitar con más exactitud el sentido de una fundamentación o bien de un conocimiento, a la idea de la *evidencia*. En la fundamentación auténtica, los juicios se muestran a sí mismos como correctos, como acordes. Esto significa que tal es la concordancia del juicio con el correlato mismo del juicio (la cosa o el objeto lógico [*Sach-*

verhalt])[6]. Dicho más exactamente: juzgar es un mentar y en general un mero presumir que sean esto y aquello. El juicio (lo que es juzgado) es, por consiguiente, una cosa meramente presumida o bien un lógico meramente presumido o cosa, objeto lógico en cuanto mentado. Pero frente a ello hay en ocasiones un mentar judicativo preeminente (un tener conciencia, juzgando, de esto y aquello). Esto se llama evidencia. En la evidencia a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como *ella misma,* el objeto lógico como él mismo; el que juzga se percata, por tanto, de ello en sí mismo. Un juzgar meramente presuntivo, al pasar, en la conciencia, a la correspondiente evidencia, concuerda con las cosas, con los objetos lógicos mismos. Este pasaje se caracteriza por plenificar la mera mención, por ser una síntesis de coincidencia concordante, un percatarse con evidencia de la corrección de aquella mención primeramente alejada de la cosa.

Si de este modo, inmediatamente saltan a la vista algunos elementos fundamentales de la idea-fin que rige todo quehacer científico. Por ejemplo, vemos que el científico no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios. Dicho mas exactamente, no quiere dejar valer ante sí y ante otros ningún juicio, en cuanto *conocimiento científico,* que él no haya fundamentado perfectamente, y que, luego, no pueda justificar completamente y en todo momento gracias a la posibilidad de volver libremente a esa fundamentación, susceptible de repetirse. Muy bien puede suceder que *de facto* esto quede en el estado de mera pretensión, pero en todo caso yace aquí una meta ideal.

Sin embargo, hay que destacar todavía un punto complementario: tenemos que distinguir por una parte el juicio (en el más amplio sentido de mentar algo como ser) y la evidencia, y, por otra parte, el juicio pre-predicativo y la evidencia pre-predicativa. La evidencia predicativa implica una evidencia pre-predicativa. Lo mentado o bien lo visto de modo evidente es

expresado. La ciencia quiere juzgar expresamente y fijar el juicio, la verdad, a título de verdad expresada. Pero la expresión en cuanto tal tiene su propia adecuación, más o menos buena, a lo mentado y a lo dado en sí mismo; posee, por tanto, su propia evidencia o no-evidencia que también entra en la predicación; pero con ello es también parte codeterminante de la idea de verdad científica, en cuanto complejo de relaciones predicativas fundamentadas o por fundamentar en forma absoluta.

§5. *La evidencia y la idea de la ciencia auténtica*

Al proseguir de este modo y en esta dirección nuestras meditaciones, nosotros, filósofos principiantes, reconocemos que la idea cartesiana de una ciencia y, a la postre, de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, no es otra cosa que la idea que constantemente dirige a todas las ciencias y su tendencia a la universalidad —cualquiera que sea el grado a que pueda haber llegado su efectiva realización[7].

La evidencia, en el más amplio sentido del término, es una *experiencia* de algo que es y que es de tal manera, o sea, justamente, un verlo en si mismo con la mirada del espíritu. El conflicto con lo que ella, la experiencia, muestra, tiene como resultado lo negativo de la evidencia (o la evidencia negativa) y como su contenido la falsedad evidente. La evidencia, a la que de hecho pertenece toda experiencia en el sentido habitual y más restringido del término, puede ser más o menos perfecta. La evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina, son dadas como una idea inmanente a la tendencia hacia el conocinnento, hacia la plenificación de la intención que mienta algo; como una idea que podemos obtener al vivir nosotros mismos inmersos en tal tendencia. La verdad y la falsedad, la crítica y la adecuación crítica a lo que se da de modo evidente, constituyen un tema cotidiano que desempeña su constante papel en la vida precientífica. Para esta vida cotidiana, con sus objetivos cam-

biantes y relativos, bastan evidencias y verdades relativas. Pero la ciencia busca verdades que de una vez por todas y para todos sean válidas y continúen siéndolo. De acuerdo con ello, busca verificaciones de una nueva índole y llevadas a cabo hasta el final. La ciencia —como ella misma a la postre tiene que admitir — no logra *de facto* realizar un sistema de verdades absolutas, viendose obligado a modificar continuamente sus *verdades*; pero de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacía esta. La ciencia cree poder sobrepasar así *in infinitum* no sólo el conocimiento cotidiano sino también a sí misma; pero esto, además, se debe a que ha puesto sus miras en la universalidad sistemática del conocimiento, ya sea referida a un ámbito científico cerrado, ya sea —si es posible y entra en cuestión una filosofía— a una presupuesta unidad universal del ente en general. Así, pues, a la idea de la ciencia y de la filosofía pertenece, según su intención, un *orden de conocimiento, que va desde conocimientos en sí anteriores a conocimientos en sí posteriores*. En última instancia, pues, se trata un comienzo y una marcha que no pueden elegirse arbitrariamente, sino qué están fundamentados en la naturaleza de las cosas mismas.

De este modo, pues, al vivir reflexivamente lo general de la tendencia científica y sin prejuzgar su posibilidad o un ideal de ciencia supuestamente «evidente», se nos revelan los rasgos fundamentales de la idea-fin de la auténtica ciencia, que al principio predomina de un modo vago en esa tendencia.

No se puede decir, en este caso, ¿para qué perturbarse con semejantes investigaciones y comprobaciones? Pues es obvio que ellas pertenecen a la teoría general de la ciencia, o sea, a la lógica que obviamente habrá de aplicarse tanto ahora como en lo sucesivo. Pero hemos de precavernos justamente contra tal «obviedad». Insistimos en lo dicho frente a Descartes: como

todas las ciencias ya dadas, también la lógica ha perdido su vigencia, en virtud de la destrucción universal. Tenemos que adquirir primero por nosotros mismos todo principio de la filosofía. Por ahora nada podemos saber acerca de si más adelante se nos dará como resultado una ciencia estricta de la índole de la lógica tradicional.

Gracias al trabajo preliminar que acabamos de hacer —que más hemos indicado aproximadamente que ejecutado de modo explícito—, hemos ganado en claridad hasta el punto de poder fijar un *primer principio metódico* para todo nuestro proceder ulterior. Es obvio que yo, en cuanto principiante en el filosofar, y como consecuencia de mi tendencia a la presunta meta de una ciencia auténtica, no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de *experiencias* en las cuales me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos en ellos mismos. Por cierto, también entonces tendré que reflexionar en todo momento sobre la correspondiente evidencia, tendré que sopesar su alcance y hacerme evidente hasta dónde llega, hasta dónde alcanza su perfección, la efectiva autodadidad (*Selbstgebung*) de las cosas. Allí donde todavía falta la evidencia no puedo pretender ninguna validez definitiva; a lo sumo, sólo podría conceder al juicio el valor de una posible etapa intermedia en el camino que lleva a la evidencia.

Por cuanto las ciencias tienden a predicaciones que den una expresión completa y evidentemente adecuada a lo intuido de modo predicativo, es natural que nos ocupemos también de este aspecto de la evidencia científica. El lenguaje común es fluido, ambiguo y muy poco exigente respecto de la perfección de la expresión. Po ello, allí donde se emplean sus medios expresivos es menester dar una nueva fundamentación a las significaciones, orientándose originalmente en las intelecciones adqui-

ridas científicamente, y fijar las expresiones del lenguaje común en estas significaciones nuevamente fundamentadas.

También esto lo tenemos en cuenta en nuestro principio metódico normativo de la evidencia, que a partir de ahora aplicaremos consecuentemente

Ahora bien, ¿de qué nos serviría este principio y toda la meditación hasta aquí realizada, si no nos brindara un asidero para comenzar efectivamente, es decir, para poner en vías de realización la idea de la ciencia auténtica? Por cuanto esta idea implica la forma de un orden sistemático de conocimientos —de auténticos cono cimientos— resulta, como cuestión del comienzo, la pregunta por los conocimientos primeros en sí, que deben y pueden soportar todo el edificio escalonado del conocimiento universal. Por consiguiente, en el caso de que nuestra presunta meta deba ser prácticamente posible, nosotros, los que meditamos —en nuestra completa pobreza de conocimientos científicos—, hemos de tener acceso a evidencias que porten en sí mismas la marca de su idoneidad para tal función, a saber, en la medida en que sean cognoscibles como anteriores a todas las otras evidencias concebibles. Pero ellas tienen que comportar, además, cierta perfección, una absoluta seguridad con respecto precisamente a esa evidencia de su prioridad, si es que a partir de ellas ha de poder cobrar sentido la marcha y la construcción de una ciencia conforme a la idea de un sistema definitivo del conocimiento —con la infinitud que presuntamente pertenece así mismo a esta idea.

§ 6. *Diferenciaciones de la evidencia. La exigencia filosófica de una evidencia apodíctica y en sí primera*

Aquí, sin embargo, en este decisivo punto de comienzo, tenemos que penetrar más profundamente en nuestras meditaciones. Hay que aclarar las palabras «*seguridad absoluta*» o, lo que vale tanto como ello, absoluta indubitabilidad. Ellas llaman

la atención sobre el hecho de que, al examinarla con más exactitud, se diferencia la perfección ideal exigida a la evidencia. En el grado inicial de la meditación filosófica en que ahora estamos, tenemos la infinitud ilimitada de *experiencias* precientíficas, como evidencias más o menos perfectas. En este caso, imperfección quiere decir, por regla general, incompletitud, unilateralidad, relativa no-claridad, falta de distinción en la autodadidad de las cosas o de los objetos lógicos, en suma, la experiencia se ve afectada por *componentes de pre-menciones y co-menciones no plenificadas (unerfüllter Vormeinungen und Mitmeinungen)*. El perfeccionamiento, por tanto, se lleva a cabo como un curso sintético de experiencias concordantes en el cual tales co-menciones llegan a una efectiva experiencia plenificante. La correspondiente idea de perfección sería la de la *evidencia adecuada*, pudiendo quedar abierta la cuestión de si ésta, por principio, no reside en el infinito.

Si bien tal idea guía constantemente las miras del científico, para él hay otra perfección de la evidencia (como lo captamos mediante aquel vivir inmersos en su objetivo) que posee una dignidad mayor, a saber: la de la «apodicidad, la cual puede eventualmente presentarse tambien en evidencias inadecuadas[8]. Es una indubitabilidad absoluta en un sentido por completo determinado y peculiar, la indubitabilidad que el científico demanda de todos los *principios*, y cuyo valor superior se manifiesta en su empeño por fundamentar una vez más y en un grado más elevado, remontándose a principios, fundamentaciones ya en sí y por sí evidentes, y por conferirles de este modo la suprema dignidad de la apodicticidad. El carácter fundamental de ésta puede caracterizarse de la siguiente manera:

Toda evidencia es la captación en sí mismo de algo que es o que es de tal manera, en el modo del «ello mismo», con plena certeza de ese ser, la cual, por tanto, excluye toda duda. Pero no por ello excluye la posibilidad de que lo evidente pueda más

tarde tornarse dudoso, de que el ser se revele como mera apariencia; de lo cual, en efecto, nos ofrece muchos ejemplos la experiencia sensible. Esta abierta posibilidad del tornarse dudoso o bien del posible no-ser *a pesar de la evidencia,* puede ser también conocida por anticipado en virtud de una reflexión crítica sobre lo que efectúa la evidencia. Pero una evidencia apodíctica tiene la destacada propiedad de ser en general no sólo certeza del ser de las cosas o de los objetos lógicos en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo, mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad de su no-ser; de tal modo, pues, la evidencia apodíctica excluye de antemano, como carente de objeto, toda duda imaginable. Además, la evidencia de aquella reflexión crítica —y, por tanto, también la del ser de esa impensabilidad del no-ser de lo que yace en una certeza evidente— posee, otra vez, esa dignidad apodíctica; y lo mismo sucede en toda reflexión crítica de orden superior.

Recordemos ahora el principio cartesiano de la absoluta indubitabilidad con el que debía ser excluida toda duda concebible e, inclusive, toda duda que *de facto* sea sin fundamento, como principio para la construcción de la auténtica ciencia. Merced a nuestra meditación hemos logrado que ese principio surja en forma más clara para nosotros; la cuestión es ahora la de si él podría ayudarnos a un efectivo comienzo y de qué modo podría hacerlo. De acuerdo con lo ya dicho anteriormente, la cuestión inicial y determinada de toda filosofía que comienza es la de si podemos exhibir evidencias que, como ahora tenemos que decir, impliquen apodícticamente la intelección de que ellas, en cuanto *en sí primeras,* preceden a todas las otras evidencias concebibles, y respecto de las cuales, al mismo tiempo, se pueda entender que ellas mismas son apodícticas. En el caso de que fueran inadecuadas, tendrían que tener por lo menos un contenido apodíctico cognoscible, un contenido de ser que esté asegurado, en virtud de su apodicticidad, de una vez para siem-

pre, o sea con absoluta firmeza. La cuestión acerca del modo en que se pueda avanzar en la construcción de una filosofía apodícticamente asegurada y la de si ello es posible, tendrá que quedar reservada a una *cura posterior*.

§7. *La evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica: su inclusión en la revolución cartesiana*

La pregunta por las evidencias primeras en sí parece resolverse sin dificultad. ¿No se ofrece sin más como tal evidencia primera la existencia de un mundo? La vida en su actividad cotidiana se refiere al mundo; a él se refieren todas las ciencias —de modo inmediato las ciencias fácticas; de modo mediato, en cuanto instrumentos metodológicos, las ciencias aprióricas—. El ser del mundo es comprensible de suyo, antes que toda otra cosa —tanto que a nadie se le ocurrirá enunciarlo expresamente en una proposición—. Pues nosotros tenemos efectivamente la continua experiencia en la cual ese mundo está siempre ante nuestros ojos como siendo incuestionadamente. Ahora bien, por mucho que esa evidencia sea anterior a todas las otras evidencias de la vida vuelta hacia el mundo y de todas las ciencias del mundo —cuyo fundamento sustentador es constantemente la evidente existencia del mundo—, sin embargo, pronto no podemos dejar de pensar hasta qué punto ella puede pretender, en tal función, carácter de apodicticidad. Y si insistimos en esta consideración, se muestra que esa evidencia tampoco puede pretender el privilegio de ser la evidencia absolutamente primera. En lo que atañe a lo primero, la experiencia sensible universal, en cuya evidencia nos es ya dado constantemente el mundo, obviamente, no puede pretender así, sin más, ser una evidencia apodíctica, que, por ende, excluya de modo absoluto la posibilidad de llegar a dudar acerca de si el mundo es efectivamente real o bien la posibilidad de su no-ser. No se trata sólo de que una experiencia singular pueda sufrir su desvalorización, descubriéndose como ilusión de los sentidos, sino que in-

clusive el conjunto entero de la experiencia, abarcable en su unidad, puede revelarse como ilusión bajo el título de un *sueño coherente*. No necesitamos tomar ya esta referencia a esas vicisitudes posibles y reales de la evidencia como una crítica suficiente de la evidencia en cuestión, ni ver en ello una plena prueba de la posibilidad de pensar el no-ser del mundo, a pesar de la constante experiencia que de él tenemos. Sólo retenemos de esto tanto como es necesario para mostrar que a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia del mundo requiere en todo caso una previa crítica de su validez y alcance; o sea que no debemos admitirla sin examen como inmediatamente apodíctica. De acuerdo con ello, no basta con poner fuera de validez todas las ciencias que ya nos son dadas, tratándolas como pre-juicios para nosotros inadmisibles. Pues también tenemos que despojar de su validez ingenua a la base universal en que todas ellas reposan, es decir, al mundo de la experiencia. El ser del mundo, fundado en la evidencia de la experiencia natural, ya no puede ser para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino tan sólo un fenómeno de validez (*Geltungsphänomen*).

Ahora bien, si nos detenemos en este punto, ¿nos queda todavía, en general, un ser que sirva de base a cualquier juicio, para no hablar de evidencias, sobre el que pueda fundamentarse apodícticamente una filosofía universal? ¿No es el mundo el término que designa el *universum* de todo lo que es? ¿Es posible evitar, por tanto, acometer *in extenso* y como tarea primera la crítica de la experiencia del mundo, hasta ahora sólo insinuada? Si se confirmara el resultado de la crítica ya de antemano conjeturado, ¿fracasarían por ello todas nuestras miras filosóficas? ¿Y si el mundo, a fin de cuentas, no fuera la base absolutamente primera del juicio y si con la existencia del mundo se diera ya por supuesta una base de ser en sí anterior?

§8. *El «ego cogito» como subjetividad trascendental*

En este punto realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical.

Reflexionemos. En cuanto filósofos que meditan de manera radical, no tenemos ahora una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. El mundo, en lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de modo natural en la creencia en el ser (*Seinsglauben*) propia de la experiencia, no es para nosotros más que una mera pretensión de ser (*Seinsanspruch*). Esto concierne también a la existencia intramundana de todos los otros «yoes», de modo tal que de derecho no podemos ya hablar propiamente en el comunicativo. En efecto, los otros hombres y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos físico-orgánicos (*körperliche Leiber*)[9], de cuya validez no puedo servirme, ya que también ella está en cuestión[10]. Junto con los otros, hombres pierdo también, naturalmente, todas las formaciones pertenecientes a la socialidad (*Sozialität*) y a la cultura. En suma: no sólo la naturaleza corporal sino la totalidad, del concreto mundo circundante de la vida ya no es para mí, desde ahora, a algo existente, sino sólo un fenómeno de ser. Pero como quiera que resulte esta pretensión de realidad efectiva de ese fenómeno, y como quiera que yo alguna vez pueda decidirme críticamente por el ser o la mera apariencia, él mismo, en cuanto fenómeno mío, no es empero una pura nada, sino precisamente aquello que me posibilita en general tal decisión crítica y que por tanto también hace posible lo que para mí en cada caso tiene sentido y validez como ser verdadero —definitivamente decidido o aún por decidir—. Y nuevamente: si yo me abstengo —como puedo hacerlo libremente y como acabo de hacerlo— de toda creencia experien-

cial, de modo que permanezca para mi fuera de validez el ser del mundo de la experiencia, inclusive este abstenerme es lo que es y está incluido en la corriente entera de la vida experimentante[11]. Y por cierto esa vida está constantemente ahí para mí; es perceptivamente consciente de modo constante, en un campo de presente, como ella misma en la más auténtica originalidad. En el modo del recuerdo se hacen conscientes, *otra vez*, ora éstos, ora aquellos pasados de esa vida, y esto implica: en cuanto tales *pasados mismos*. En todo momento puedo yo, por medio de la reflexión, dirigir miradas de especial atención a esa vida originaria y aprehender el presente como presente, el pasado como pasado, tal como él mismo es. Hago esto ahora en cuanto yo que filosofa y ejercita aquella abstención.

El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí, en cierto modo, experimentado como antes, exactamente con el contenido que en cada caso le corresponde. Sigue apareciendo tal como aparecía antes, con la única diferencia de que yo, en cuanto el que reflexiona filosóficamente, ya no efectúo no mantengo en vigor la creencia natural en el ser, propia de la experiencia, a pesar de lo cual esta creencia está todavía allí, conjuntamente, y es co-aprehendida por la mirada de la atención. Lo mismo sucede con todas las demás menciones que sobrepasan las intuiciones empíricas y pertenecen a la corriente de mi vida, es decir, con mis representaciones no intuitivas y mis juicios, valoraciones, decisiones, posiciones de fines y de medios, etc. (también no intuitivos), y en particular con las tomas de posición que necesariamente se practican en ellos en la actitud natural, irreflexiva, no filosófica de la vida —precisamente en la medida en que tales tomas de posición presuponen en general el mundo y por ende implican una creencia en su existencia—. También en este caso el abstenerse, el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente, no significa que las mismas desaparezcan de su

campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; sólo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuido. También todo lo que estaba en semejantes vivencias cómo mentado en la conciencia de validez (el juicio correspondiente, la teoría correspondiente, los valores y los fines correspondientes, etc.) permanece plena e íntegramente conservado, sólo que con la modificación de validez: *meros fenómenos*.

Este universal poner fuera de validez («inhibir», «poner fuera de juego») todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser (las concernientes al ser, la apariencia, el ser posible, el ser conjetural, ser probable y otras semejantes), o como también se acostumbra a decir, esta *époκhé* fenomenológica o ésta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los *fenómenos* en el sentido de la fenomenología. La *époκhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto como yo y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí. Todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es para mí, esto es, vale para mi, y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc, Como es sabido, Descartes designa todo esto con el término *cogito*. El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mi en cuanto consciente en tal *cogito*. De esas cogitationes exclusivamente, extrae él su entero senti-

do, su sentido universal y especial[12], y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo, que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez[13]. Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia *del* mundo, entonces me gano a mí mismo como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*.

El ser del *ego* puro y sus cogitationes, en cuanto en sí anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo —de aquel mundo del que yo en cada caso hablo y puedo hablar[14]—. La base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente la del ser trascendental. El método fenomenológico fundamental de la *epokhé* trascendental, en la medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello *reducción fenomenológica trascendental*[15].

§9. *Alcance de la evidencia apodictica del «yo soy»*

La siguiente pregunta es la de si esta reducción posibilita una evidencia *apodíctica* del ser de la subjetividad trascendental. Tan sólo si la experiencia trascendental de sí mismo es apodíctica podrá ella servir de fundamento para juicios apodícticos; tan sólo entonces habrá efectivamente perspectivas para una filosofía, para una construcción sistemática de conocimientos apodícticos a partir de un campo en sí primero de experiencia y juicio. Descartes, como es sabido, vio ya que el *ego sum* o bien el *sum cogitans* ha de calificarse de apodíctico; que nosotros, por tanto, encontramos bajo nuestros pies una base del ser primero y apodíctico; Descartes acentúa, en efecto, la indubitabilidad de tal proposición y el hecho de que incluso un *yo dudo* presupon-

dría ya el *yo soy*. Para él se trata, en esta cuestión, de aquel yo que se percata de sí mismo luego de haber puesto fuera de validez el mundo de la experiencia como algo de lo que se puede dudar. Tras las consideraciones con que hemos precisado este punto, es claro que el sentido de la indubitabilidad en la cual el *ego* llega a darse por medio de la reducción trascendental, corresponde efectivamente al concepto de apodicticidad que anteriormente hemos explicitado.

Con ello no está aún resuelto, desde luego, el problema de la apodicticidad ni, por tanto, el del primer fundamento y base de una filosofía. Pues, en efecto, de inmediato surgen dudas. Por ejemplo, ¿no pertenece indisolublemente a la subjetividad trascendental su correspondiente pasado, asequible tan sólo por medio del recuerdo? Pero, ¿puede pretenderse para el recuerdo una evidencia apodíctica? Ciertamente sería falso querer negar por ello la apodicticidad del *yo soy*; esto sólo sería posible si con una argumentación superficial se la dejara a un lado al hablar o se la pasara por alto con la mirada. Pero en lugar de ello ha de hacerse candente ahora el problema del alcance de nuestra evidencia apodíctica.

Recordemos en este lugar una observación anterior, a saber, que *no* necesariamente tienen que correr parejas *la adecuación y la apodicticidad* de una evidencia —quizá esta observación fue acuñada, justamente, en vista del caso de la experiencia trascendental de sí mismo—. En tal experiencia el *ego* es originariamente accesible a sí mismo. Pero esa experiencia ofrece en cada caso únicamente un núcleo de lo que es propiamente experimentado de modo adecuado: a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que, más allá de ello, solo se extiende un horizonte indeterminadamente general, presuntivo; un horizonte de lo propiamente no experimentado, aunque necesariamente co-mentado. A este horizonte pertenece no solo el

propio pasado del yo, que la mayoría de las veces es completamente oscuro, sino también las facultades trascendentales pertenecientes al yo y las respectivas propiedades habituales. También la percepción externa (que no es, ciertamente, apodíctica) es en verdad experiencia de la cosa misma —*ella misma está ahí* —, pero en ese su estar-ella-misma-ahí, la cosa tiene para el que la experimenta un horizonte abierto, infinito, indeterminado en su generalidad, un horizonte de lo propiamente-no-percibido-en-sí-mismo; y, por cierto, en cuanto horizonte que puede ser hecho patente en virtud de la posible experiencia —esto yace implícito allí como presunción—. De un modo semejante, por tanto, la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne a mi *yo soy* trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte avbierto que le es inherente. Según esto, el ser efectivo y real de la base en si primera del conocimiento esta absolutamente firme; pero no lo está sin más aquello que determina de una manera más precisa su ser y que, durante la viviente evidencia del *yo soy*, todavía no ha llegado a darse en sí mismo sino que sólo ha sido presumido. Esta presunción co-implícita en la evidencia apodíctica está sujeta, pues, en lo que respecta a la posibilidad de su plenificación, a la crítica sobre su alcance, al que eventualmente habrá que delimitar de modo apodíctico. ¿Hasta dónde el yo trascendental puede engañarse sobre sí mismo y hasta dónde llegan los contenidos (*Bestände*) absolutamente indubitables a pesar de ese posible engaño? Al establecer el *ego* trascendental estamos, en general, en un peligroso punto, aun cuando dejemos por de pronto fuera de consideración las difíciles cuestiones acerca de la apodicticidad.

§ 10. *Digresión. El error del giro trascendental de Descartes*

Parece muy fácil, siguiendo a Descartes, captar el yo puro y sus *cogitationes*. Y, sin embargo, es como si estuviéramos sobre un escarpado peñasco, donde la marcha con calma y seguridad

decide sobre la vida o la muerte filosóficas. Descartes tenía la más seria voluntad de liberarse radicalmente de todo prejuicio. Nuevas investigaciones, empero, y en especial las bellas y profundas de los señores Gilson y Koyré[16], nos han dado a conocer cuánta escolástica oculta y como prejuicio no aclarado hay en las *Meditationes* de Descartes. Pero no tan sólo esto. En primer lugar tenemos que apartar aquel prejuicio, ya antes mencionado, proveniente de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza —y que nos determina a nosotros mismos como herencia— y según el cual se considera la expresión *ego cogito* como si se tratase de un axioma apodíctico que, unido a otras hipótesis aún no reveladas y, además, a hipótesis eventualmente fundamentadas por vía inductiva, tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva y explicativa del mundo, una ciencia nomológica, una ciencia *ordine geometrico*, análoga, precisamente, a la ciencia matemática de la natiraleza. En relación con esto tampoco debe valer en modo alguno como de suyo comprensible la idea de que con nuestro hubiéramos apodíctico *ego* puro, hubieramos *salvado* una pequeña *parcela del mundo*, la cual sería lo único incuestionable del mundo para el yo que filosofa, y como si ahora sólo se tratase de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del *ego*.

Lamentablemente, esto es lo que sucede en Descartes con el giro, en apariencia insignificante, pero no por ello menos funesto, que convierte al *ego* en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus*, y en punto de partida de conclusiones por el principio de causalidad; en una palabra, el giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del absurdo realismo trascendental (cosa que todavía no puede llegar aquí). Todo esto seguirá estando muy lejos de nosotros si permanecemos fieles al radicalismo de la meditación sobre nosotros mismos y,

con ello, al principio de la intuición pura o de la evidencia, de modo que no dejamos aquí valer nada más que lo que nos ha sido dado efectivamente y ante todo de modo por entero inmediato en el campo del *cogito* que nos abrió la *epokhé*; si no enunciamos, por tanto, nada que no *veamos* nosotros mismos. En esto erró Descartes, y por ello él está ante el más grande de todos los descubrimientos, que en cierto modo ya lo ha hecho; sin embargo, no capta su sentido propio, es decir, el sentido de la subjetividad trascendental, y así no traspasa el pórtico que lleva a la auténtica filosofía trascendental[17].

§11. *El yo psicológico y el yo trascendental. La trascendencia del mundo*

Si retengo de modo puro lo que, gracias a la libre *epokhé* respecto del ser del mundo de la experiencia, se me ofrece a la mirada, a mí, el que medita, entonces se da el significativo hecho de que yo, con mi vida, permanezco intacto en mi valor de ser, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo, y sea cual fuere la decisión que en cada caso yo pueda tomar al respecto. Ese yo y la vida del yo que me queda necesariamente en virtud de ta *epokhé,* no es un trozo del mundo, y decir: «Yo soy, ego cogito», no significa ya: «Yo, este hombre soy». Ya no soy yo el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, ni el hombre que, en la limitación abstractiva a los puros contenidos de la experiencia *interior,* la experiencia puramente psicológica de sí mismo, encuentra su propia y pura *mens sive animus sive intellectus,* ni tampoco el alma misma considerada separadamente. En este modo de apercepción natural, soy yo y son todos los demás hombres temas de las ciencias objetivas o positivas, en el sentido habitual, tales como la biología, la antropología e inclusive la psicología. La vida psíquica de la cual habla la psicología, en efecto, ha sido entendida en todo tiempo como vida psíquica en el mundo. Como es obvio, esto vale también para la propia vida psíquica captada y considerada

en la pura experiencia interior. Pero la *epokhé* fenomenológica que el curso de las *Meditaciones* cartesianas purificadas exige a quien filosofa, inhibe la validez de ser del mundo objetivo y, con ello, lo excluye por completo del campo del juicio, así como inhibe el valor de ser de todos los hechos apercibidos objetivamente, y también el de los hechos de la experiencia interior. Para mi yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epokhé* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.

Por la *epokhé* fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica —el reino de mi *experiencia psicológica de mí mismo*— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de *la experiencia fenomenológico-trascendental de mí mismo*. El mundo objetivo que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos, extrae, como ya he dicho, todo su sentido y su validez de ser —aquel que en cada caso tiene para mí— de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la *epokhé* fenomenológico-trascendental.

Este concepto de lo trascendental y su concepto correlativo, el de lo trascendente, tiene que ser extraído exclusivamente de nuestra situación de meditadores filosóficos. Hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (*reell*)[18] en mi vida de conciencia como una parte real (*reell*) de la misma, como un complejo de datos sensoriales o un complejo de actos. Esta trascendencia pertenece al sentido propio de todo lo que es mundano[19] si bien éste sólo cobra y puede cobrar el sentido total que lo determina —y con él su validez

de ser— de mi experimentar, de mi respectivo representar, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una existencia evidentemente válida ha de recibirlo precisamente de mis propias evidencias, de mis actos fundamentales. Si esta *trascendencia* de inclusión irreal (*irrealen Beschlossenseins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama *trascendental*[20] en sentido fenomenologico), y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales.

Segunda meditación

DESCUBRIMIENTO DEL CAMPO TRASCENDENTAL DE LA EXPERIENCIA SEGUN SUS ESTRUCTURAS UNIVERSALES

§12. *La idea de una fundamentación trascendental del conocimiento*

Nuestra meditación requiere ahora un desarrollo más nmplio, pues sólo así podrá aprovecharse correctamente lo que hemos expuesto hasta aquí. ¿Qué puedo hacer yo de filosófico, yo, el que medita al estilo cartesiano, con el *ego* trascendental? Por cierto, su ser precede, para mí, en el orden del conocimiento, a todo ser objetivo; en cierto sentido es el fundamento y la base en que tiene lugar todo conocimiento objetivo. Ahora bien, ¿puede significar dicha precedencia que el yo, en el sentido habitual, sea el fundamento cognoscitivo de todo conocimiento objetivo? No es que queramos abandonar la gran idea cartesiana de buscar en la subjetividad trascendental la más profunda fundamentación de todas las ciencias e inclusive del ser de un mundo objetivo. Pues, en tal caso, no habríamos seguido los caminos de sus *Meditaciones,* ni siquiera con algunas modificaciones críticas. Pero quizá con el descubrimiento cartesiano del *ego* trascendental se abre también una nueva idea de la fundamentación del conocimiento, a saber, en cuanto fundamentación trascendental. En efecto, en lugar de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa apodícticamente evidente para presuntas inferencias que lleven a una subjetividad trascendental, diri-

gimos nuestra atención al hecho de que la *epokhé* fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental[21]. Si tenemos en cuenta que a toda clase de experiencia efectiva y a los modos generales de su variación: percepción, retención, recuerdo (*Wiedererinnerung*), etc., pertenece también una fantasía pura correspondiente, una *experiencia como sí* con sus modos paralelos (percepción como si, retención como si, recuerdo como si, etc.), entonces también podemos esperar que haya una ciencia apriórica que se mantenga dentro del reino de la posibilidad pura (de la pura posibilidad de representar y fantasear), la cual, en lugar de juzgar sobre efectivas realidades del ser trascendental, lo hace más bien sobre posibilidades *a priori*, prescribiendo así, al mismo tiempo, reglas *a priori* a esas realidades efectivas.

Sin embargo, si dejamos correr así nuestro pensamiento y concebimos una ciencia fenomenológica que deba llegar a ser filosofía, pronto volveremos a chocar, en virtud de la exigencia metodológica fundamental de la evidencia apodíctica del *ego*, con las dificultades ya antes aludidas. En efecto, por muy absoluta que sea esa evidencia del ser del *ego* para este mismo, ella sin embargo no coincide, sin más, con la evidencia del ser de la múltiple dadidad de la experiencia trascendental. Pero si las *cogitationes* dadas en la actitud de la reducción trascendental como percibidas, recordadas, etc., no pueden pretender en modo alguno ser tomadas como absolutamente indubitables respecto de su existencia presente o pasada, quizá podrá mostrarse, a pesar de ello, que la absoluta evidencia del *ego sum* necesariamente se extiende a la multiplicidad de la experiencia de sí mismo propia de la vida trascendental y las propiedades habituales del *ego*, aunque sólo dentro de ciertos límites determinantes del alcance de tales evidencias (las del recuerdo, de la retención; etc.).

Indicado de un modo más exacto, quizá habría que señalar lo siguiente: el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental de sí mismo no es la mera identidad del «yo soy», sino una *estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo* (por ejemplo, la forma del tiempo inmanente de la corriente de las vivencias) que se extiende a través de todas las dadidades particulares de la experiencia real y posible de si mismo —aunque éstas, en detalle, no sean absolutamente indubitables—. Coincide con esa estructura y además pertenece a ella el hecho de que el yo esté predelineado apodícticamente para s{ mismo como un yo concreto, existente, con un contenido individual de vivencias, facultades, disposiciones; predelineado a la manera de un horizonte, como un objeto de experiencia accesible por medio de una posible experiencia de sí mismo susceptible de perfeccionarse y eventualmente de enriquecerse *in infinitum*.

§ 13. *Necesidad de excluir por el momento los problemas del alcance del conocimiento trascendental*

Exponer efectivamente todo esto sería la gran tarea *de una crítica de la experiencia trascendental de sí mismo* según sus formas particulares, entrelazadas entre sí, y la efectuación total llevada a cabo en virtud del entrelazamiento universal de esas formas. Se trataría, como es obvio, de un problema de un nivel superior que presupone, en primer lugar, que nosotros, al seguir la evidencia de la experiencia trascendental en su curso concordante, como una función en cierto modo ingenua, hayamos indagado ya lo que es dado en ella y lo hayamos descrito en sus rasgos generales.

La ampliación de las meditaciones cartesianas que acabamos de llevar a cabo va a motivar, consecuentemente nuestro posterior proceder con miras a una filosofía (en el sentido cartesiano arriba descrito). De antemano vemos que los trabajos científi-

cos para los que se ha ofrecido el nombre colectivo de fenomenología trascendental, han de desarrollarse en dos niveles.

En el primero tendrá que ser recorrido el reino —inmenso, como en seguida se mostrará— *de la experiencia trascendental de sí mismo,* y ello por de pronto abandonándonos simplemente a la evidencia que le es inherente en su curso concordante, posponiendo, por tanto, las cuestiones relativas a una crítica definitiva del alcance de los principios apodícticos. En *este nivel, aún no filosófico en sentido estricto,* procedemos, pues, de modo análogo al investigador de la naturaleza que se entrega a la evidencia de la experiencia natural, pues en cuanto científico de la naturaleza, excluye por completo de su tema de investigación las cuestiones pertinentes a una crítica de los principios de la experiencia en general.

El segundo nivel de la investigación fenomenológica concerniría, precisamente, a la *crítica de la experiencia trascendental* y, luego, a la *del conocimiento trascendental en general*[22].

Así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita, una ciencia de la subjetividad trascendental concreta en cuanto dada en una experiencia trascendental real y posible, la cual conforma *el más extremo contraste respecto de las ciencias en el sentido hasta ahora vigente*, o sea, las ciencias *objetivas*. Entre estas últimas, por cierto, también se encuentra una ciencia de la subjetividad; pero se trata de la subjetividad objetiva, animal, perteneciente al mundo. Ahora, por el contrario, se trata de una ciencia, por así decirlo, absolutamente subjetiva; una ciencia cuyo objeto es independiente en su ser de la decisión sobre la existencia o no existencia del mundo. Más aún: parece que el objeto primero y único de esta ciencia es y sólo puede ser mi *ego* trascendental, es decir, el de quien filosofa. Ciertamente, está implícito en el sentido de la reducción trascendental el hecho de que ella, al comienzo, no pueda poner como ser nada más que el *ego* y lo que está incluido en éste, en

un horizonte, por lo demás, de una indeterminada determinabilidad. Así, pues, esta ciencia comienza ciertamente como egología pura, como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un trascendental. En efecto, todavía no se puede ver en modo alguno cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse otros *ego* como existentes —no como meros fenómenos del mundo, sino en cuanto otros *ego* trascendentales—, de tal suerte que éstos lleguen a ser temas igualmente justificados de la egología fenomenológica.

Nosotros, en cuanto filósofos principiantes, no debemos dejarnos atemorizar por semejantes reparos. Quizá la reducción al *ego trascendental* sólo implique en apariencia una ciencia permanentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y, en virtud de ésta, se despliegue en una filosofía trascendental en general. Habrá de mostrarse, en efecto, que un solipsismo trascendental constituye tan sólo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico, para poder poner en juego de modo adecuado la problemática de la intersubjetividad trascendental en cuanto fundada, esto es, en cuanto perteneciente a un nivel superior. Sin embargo, en este lugar de nuestras meditaciones no podemos aducir aún nada preciso acerca de este tema; lo que acabamos de anticipar tan sólo podrá cobrar su plena significación en su posterior desarrollo.

De todos modos, queda determinada con exactitud una esencial desviación con respecto a la marcha seguida por Descartes, lo cual ha de ser de aquí en adelante decisivo para el curso ulterior de nuestras meditaciones. A diferencia de Descartes, nosotros ahondamos en la tarea de *despejar el campo infinito de la experiencia trascendental*. La evidencia cartesiana, la evidencia de la proposición «*Ego cogito, ego sum*», permanece estéril por-

que Descartes no sólo omite clarificar el sentido puramente metódico de la *epokhé* trascendental, sino también dirigir la atención al hecho de que el *ego*, por la experiencia trascendental, puede explicitarse a sí mismo ad *infinitum* y sistemáticamente y que, en virtud de ello, ese yo está ahí presto como un posible campo de trabajo. Este campo es por completo peculiar y separado, en cuanto se refiere ciertamente a todo el mundo y a todas las ciencias objetivas, pero no presupone la validez de ser de éstos, y en tal medida está separado de todas estas ciencias y no linda en modo alguno con ellas.

§ 14. *La corriente de las «cogitationes». «Cogito» y «cogitatum»*

Vamos ahora a trasladar el peso de la evidencia trascendental del *ego cogito* (tomando esta expresión en el más amplio sentido cartesiano) desde el *ego* idéntico a las múltiples *cogitationes,* es decir, a la vida fluyente de la conciencia en la cual vive el yo idéntico (el mío, el de quien medita), sea cual fuere la más precisa determinación de esta última expresión. (Mientras tanto convenimos en dejar para más adelante las cuestiones pertinentes al alcance de la apodicticidad de aquella evidencia). El yo idéntico puede dirigir en todo momento su mirada reflexiva a esa vida, a su vida perceptiva y representativa sensibles, o a su vida judicativa, valorativa, volitiva; puede contemplarla y también explicitar y describir sus contenidos.

Se dirá, quizá, que seguir tal dirección en las investigaciones no es otra cosa que ejecutar una descripción psicológica basada en la experiencia puramente interior, en la experiencia de la propia vida de conciencia. La pureza de semejante descripción obviamente exige que permanezca fuera de consideración todo lo psicofísico. Sin embargo, una psicología puramente descriptiva de la conciencia —por mucho que su auténtico sentido metodológico se haya hecho patente únicamente con la nueva fenomenología— *no es ella misma* fenomenología trascendental

en el sentido en que la hemos determinado por medio de la reducción fenomenológico-trascendental. Es verdad que una psicología pura de la conciencia es un paralelo exacto de la fenomenología trascendental de la conciencia; pero, de todos modos, hay que distinguir estrictamente una de otra, pues la confusión de ambas caracteriza aquel psicologismo trascendental que hace imposible una auténtica filosofía. Se trata, en este caso, de uno de esos matices que aparentemente carecen de importancia, pero que son decisivos para determinar las vías y los extravíos filosóficos. Hay que atender de continuo al hecho de que la entera investigación fenomenológica trascendental está ligada a la inviolable observancia de la reducción trascendental, la cual no debe ser confundida con la limitación abstractiva, propia de la investigación antropológica, a la mera vida psíquica. El sentido de la investigación psicológica de la conciencia es abismalmente distinto del de la investigación fenomenológica-trascendental de la conciencia, aun cuando puedan coincidir los contenidos que han de ser descritos en una y la otra. En un caso, tenemos datos del mundo presupuesto como existente, es decir, datos concebidos como componentes psíquicos del hombre. En el otro caso, no se habla para nada de tal concepción de los datos paralelos, similares en cuanto al contenido, puesto que el mundo en general, en la actitud fenomenológica, no está en vigor como realidad efectiva, sino tan sólo como fenómeno de realidad.

Pero si evitamos esta confusión psicologista, resta aún otro punto de decisiva importancia (un punto que, por lo demás, con el correspondiente cambio de actitud, también es sumamente importante, en el ámbito de la experiencia natural, para una auténtica psicología de la conciencia). No debe ser pasado por alto que la *epokhé* respecto de todo ser mundanal nada altera en el hecho de que las múltiples *cogitationes* que se refieren a lo mundanal, lleven en si mismas dicha referencia; la percep-

ción de esta mesa, por ejemplo, después de la *epokhé* sigue siendo como antes justamente percepción de la mesa. Así, pues, en general toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia de esto o de aquello, sea cual fuere el legitimo valor de realidad de esos objetos y como quiera que yo, estando en la actitud trascendental, pueda hacer abstracción tanto de ésta como de todas las otras vigencias propias de la actitud natural. El titulo trascendental *ego cogito,* por consiguiente, tiene que ser ampliado con otro miembro: todo *cogito,* o como también decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en si mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado, y cada una lo hace a su modo. La percepción de la casa mienta una casa, o más exactamente la mienta como esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, la fantasía de la «casa», en el modo de la fantasía; un juicio predicativo sobre la casa que *está ahí* perceptivamente, la mienta precisamente en el modo de juzgar, así como la mentaría de un nuevo modo un juicio de valor que se le agregara, etc. También se llama *intencionales* a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de algo,* de llevar en sí misma, en cuanto *cogito,* su *cogitatum*.

§ 15. *Reflexión natural y reflexión trascendental*

Ahora bien, para obtener mayor claridad hay que añadir que debemos distinguid por una parte, el percibir, el recordar, el predicar, el valorar, el proponerse fines, etc., como actos que se cumplen en una aprehensión directa, y, por otra parte, las reflexiones por medio de las cuales únicamente, en cuanto actos aprehensivos de un nuevo grado, se nos revelan precisamente aquellos actos de modo directo. Al percibir directamente, nosotros aprehendemos por ejemplo la casa, y no el percibir mismo. Tan sólo en la reflexión nos *dirigimos* a este percibir mismo y a

su estar-dirigido perceptivamente a la casa. En la *reflexión natural* de la vida cotidiana, pero también en la de la ciencia psicológica (o sea, en la experiencia psicológica de nuestras propias vivencias psíquicas) estamos sobre la base del mundo ya dado como existente. Así sucede cuando en la vida habitual decimos: «ahí veo una casa», o «recuerdo haber oído esta melodía», etc. En la reflexión *fenomenológico-trascendental* abandonamos ese terreno, practicando la *epokhé* universal respecto del ser o no-ser del mundo. La experiencia así modificada, o sea, la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el *cogito* ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutemos la posición natural del ser que está contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo (o en cualquier otro *cogito*), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo. Así, en lugar de la vivencia originaria se presenta, ciertamente, otra esencialmente distinta; y en tal medida, por tanto, hay que decir que la reflexión altera la vivencia originaria. Pero esto es válido para toda reflexión, incluso para la reflexión natural. Ella altera de un modo completamente esencial la vivencia anteriormente ingenua. En efecto, esta última pierde su originario modo *directo* precisamente por el hecho de que la reflexión convierte en objeto lo que antes era vivencia, pero no objetiva. Sin embargo, la tarea de la reflexión no consiste, por cierto, en repetir la vivencia originaria, sino en considerarla y en explicitar lo que en ella se encuentra. Naturalmente, el tránsito de esa consideración procura una nueva vivencia intencional que, en virtud de su propiedad intencional de *ser referencia a la vivencia anterior*, hace consciente, y eventualmente hace consciente de modo evidente, justamente esa misma evidencia y no otra. Precisamente en virtud de ello es posible un saber de la experiencia, en primer lugar descriptivo, al cual

somos deudores de todo conocimiento y comprensión concebibles de nuestra vida intencional. Esto sigue en pie, también para la reflexión fenomenológico-trascendental. El hecho de que el yo reflexionante no co-ejecute la toma de posición con respecto al ser de la percepción directa de la casa, no altera en nada el hecho de que su experiencia reflexiva sea precisamente experiencia de la percepción de la casa, con todos los momentos que antes le pertenecían y que siguen configurándola. Y a estos elementos pertenecen, en nuestro ejemplo, los de la percepción misma en cuanto vivenciar fluyente y los de la casa percibida, puramente en cuanto percibida. No falta aquí, por una parte, la posición del ser (la creencia perceptiva) en el modo de la certeza, que es propia de la percepción (normal), como tampoco falta, por parte de la casa que aparece, el carácter de la simple *existencia fáctica (Dasein)*. El *no-coejecutar*, el abstenerse del yo en la actitud fenomenológica, es cosa *suya*, y no cosa del percibir considerado reflexivamente por él. El mismo, por lo demás, es accesible a una reflexión correspondiente, y sólo por ésta sabemos algo de él.

Así, pues, también podemos describir lo que aquí tiene lugar de la siguiente manera: si llamamos *interesado* en el mundo al yo que de modo natural realiza sus experiencias en *el mundo* y vive inmerso en él, entonces, la actitud modificada fenomenológicamente y constantemente mantenida en esta modificación, consiste en el hecho de que se produce una escisión en el yo, por la cual sobre el yo ingenuamente interesado se establece el yo fenomenológico como *espectador desinteresado*. Que esto tiene lugar es a su vez accesible a una nueva reflexión, la cual, en cuanto trascendental, nuevamente exige adoptar precisamente esa actitud del observar *desinteresado* —con el único interés que le queda: el de ver y describir adecuadamente.

De esta manera llegan a ser accesibles a la descripción, purificados de todas las co-menciones y pre-menciones del espec-

tador, todos los acontecimientos del vivir vuelto hacia el mundo, junto con la totalidad de sus posiciones de ser, simples o fundadas, y con los modos de ser que son correlativos a éstas —tales como el modo de ser en la certeza, ser posible, ser probable, y, además, ser bello y bueno, ser útil, etcétera—. Tan sólo en dicha pureza, en efecto, pueden ellos llegar a ser temas de una crítica universal de la conciencia, tal como necesariamente lo exige nuestro propósito de una filosofía. Recordemos el radicalismo de la idea cartesiana de la filosofía como la ciencia universal, fundamentada apodícticamente hasta sus últimos elementos. En cuanto tal, ella exige una crítica absoluta y universal, la cual, por su parte, en virtud de la abstención de toda toma de posición que admita como ya dado cualquier existente, ha de procurarse, primeramente, un *universo de absoluta exención de prejuicios*. Esto es lo que consigue la universalidad de la experiencia y de la descripción trascendental, por el hecho de inhibir el *prejuicio* universal de la experiencia, prejuicio que penetra, sin ser notado, toda actitud natural (o sea, la creencia en el mundo que constantemente se desliza a través de ella), y al aspirar —ahora en la esfera egológica del ser, que es absoluta y permanece intacta, en cuanto esfera de las menciones reducidas a una pura exención de prejuicios— a una descripción universal. Esta descripción está llamada a ser la base fundamental de una crítica radical y universal. Todo depende obviamente de que en esa descripción se observe de modo estricto la absoluta *exención de prejuicios,* satisfaciendo así el principio de la pura evidencia, establecido anteriormente por anticipado. Esto significa, por tanto, sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales tienen que ser tomados exactamente tal como se dan de modo puramente intuitivo en la simple evidencia y han de permanecer libres de toda interpretación que vaya más allá de lo puramente visto.

Si seguimos ese principio metodológico respecto del doble tópico *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, se ponen de manifiesto en primer lugar las descripciones generales que han de ser en cada caso llevadas a cabo sobre las *cogitationes* particulares y en las dos direcciones correlativas. Por un lado, pues, las descripciones del objeto intencional como tal, en vista de las determinaciones que le son atribuidas en los correspondientes modos de la conciencia, y atribuidas en los modos propios que se presentan a la respectiva mirada a ellos dirigida (así, por ejemplo, los modos de ser tales como ser-cierto ser-posible o probable, etc., o bien los modos temporales-subjetivos: ser-presente, pasado, futuro). Esta dirección descriptiva se llama *noemática*. Frente a ella está la dirección *noética*. Esta ultima atañe a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, por ejemplo, los de la percepción, el recuerdo, la retención, con las diferencias modales que le son inherentes, como la claridad y distinción.

A hora comprendemos que, en efecto, por la *epokhé* universal respecto del ser o no-ser del mundo, no hemos perdido sin más el mundo para la fenomenología; lo, conservamos *qua cogitatum*. Y no sólo con respecto a las realidades particulares que son mentadas y tal como son mentadas, o dicho más claramente, destacadas por el mentar, en tales o cuales actos particulares de la conciencia. Pues su particularidad es tal en el seno de un universo unitario, cuya unidad siempre se nos aparece dondequiera que estemos dirigidos a lo individual en la percepción. Con otras palabras: el universo es siempre co-consciente en la unidad de la conciencia que puede llegar a ser perceptiva y que, en efecto, a menudo llega a serlo. La totalidad del mundo deviene aquí consciente en la forma de infinitud espacio-temporal que le es propia. A través de todos los cambios de la conciencia, el universo —cambiable en sus individualidades experimentadas y destacadas de algún modo en las menciones, pero

a pesar de ello uno y único permanece como trasfondo del ser de la entera vida natural. Así, pues, al llevar a cabo consecuentemente la reducción fenomenológica conservamos a título noético la vida pura de la conciencia, abierta y sin fin, y, del lado de su correlato noemático, el mundo mentado puramente en cuanto mentado. No sólo en los casos particulares, sino con universalidad, el yo que medita fenomenológicamente puede así llegar a ser *espectador desinteresado* de sí mismo e incluso de toda objetividad que *es* para él, y tal como ésta es para él. Es claro que puede decirse que yo, en cuanto yo de la actitud natural, soy también y en todo momento yo trascendental, pero que se acerca de ello tan sólo al llevar a cabo la reducción fenomenológica[23]. Únicamente merced a esta nueva actitud veo que el conjunto del mundo y, del mismo modo, todo lo que existe naturalmente, solo es para mí en cuanto tiene vigencia para mí con el sentido que en cada caso posee, es decir, como *cogitatum* de mis *cogitationes* variables, pero en esa misma variación ligadas entre sí; y sólo en cuanto tal yo lo mantengo en vigencia. En consecuencia, yo, fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis descripciones universales —en particular o en complejos universales— exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de los respectivos modos de conciencia.

§16 *Digresión. Necesidad de que tanto la reflexión «puramente psicológica» como la trascendental comiencen por el «ego cogito»*

De acuerdo con estos desarrollos, el *ego cogito* trascendental designa en la universalidad de su vida una multiplicidad abierta e infinita de vivencias individuales concretas cuyo descubrimiento y captación descriptiva, según sus cambiantes estructuras, constituye un primer y gran ámbito de problemas; lo mismo habrá que hacerer, por otra parte, en lo que respecta sus modos de *enlace*, hasta llegar a la unidad del *ego* mismo en su concreción. Este sólo es concreto, naturalmente, en la univer-

salidad abiertamente ilimitada de su vida intencional, que forma una unidad entrelazada, y de los correlatos implicados en ella como *cogitata*, unificados, por su parte, en universalidades integrales, incluido, entre ellos, el mundo que aparece en cuanto tal. El *ego* mismo, en su concreción, es el tema universal de la descripción. O bien, dicho de un modo más claro: yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal de *descubrirme a mí mismo* como *ego* trascendental en mi *plena concreción* y, por tanto, con todos los correlatos intencionales allí incluidos. Como ya lo hemos mencionado, este autodescubrimiento trascendental de mí mismo tiene por paralelo el descubrimiento psicológico del mismo, o sea, el de mi ser puramente psíquico en mi vida psíquica, apercibido en este caso de modo natural como parte integrante de mi realidad psicofísica (animal) y, por tanto, como parte del mundo que vale para mí en sentido natural.

Es obvio que tanto para una egología trascendental-descriptiva, como para una pura psicología interior —la que necesariamente ha de realizarse como disciplina psicológica fundamental descriptiva, sacada de la experiencia interior (y realmente en forma exclusiva)—, no hay otro comienzo sino el del *ego cogito*. Esta observación es de suma importancia, dado el fracaso de todas las tentativas modernas para distinguir entre teoría psicológica y teoría filosófica de la conciencia.

Pues si se comienza con una teoría de la sensación dejándose llevar erróneamente por la tradición del sensualismo aun dominante, se obstruye el camino de acceso a ambas teorías. En efecto, así se interpreta la vida de la conciencia, presumiendo que ello es de suyo comprensible, como un complejo de datos de una *sensibilidad externa* y (en el mejor de los casos) también interna, para cuyo enlace en totalidades se hará intervenir luego a las cualidades de la estructura (*Gestaltqualitäten*). A ello se agrega, además, con objeto de rechazar el *atomismo*, la teoría de

que las estructuras están necesariamente fundadas en esos datos y que, por tanto, las totalidades son lo en sí anterior respecto de las partes. Pero la teoría descriptiva de la conciencia que comienza de un modo radical, no tiene ante si tales datos y totalidades, a no ser como prejuicios. Para ella, el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido. Mas la expresión efectivamente primera es la cartesiana del *ego cogito*. Por ejemplo: yo percibo —percibo esta casa—, yo recuerdo —cierta conmoción 9ue tuvo lugar en la calle—, etc. Y la primera generalidad de la descripción es la separación entre el *cogito* y el *cogitatum qua cogitatum*. Constituye un producto especial de un trabajo de descubrimiento y de descripción —del que la teoría tradicional de la conciencia, para su propio daño, se ha descargado por completo— mostrar en que casos y con qué diversas significaciones los datos sensoriales pueden ser considerados legítimamente como partes integrantes (de la conciencia). En virtud de su falta de claridad sobre los principios del método, la teoría tradicional de la conciencia perdió de vista no sólo la inmensa temática de la descripción de los *cogitata qua cogitata*, sino también el sentido propio y las tareas particulares de la descripción de las *cogitationes* mismas como modos de la conciencia.

§ 17. *El carácter bilateral de la investigación de la conciencia como problemática correlativa. Direcciones de la descripción. La síntesis como forma originaria de la conciencia*

Ahora bien, el haber aclarado de antemano el comienzo y la dirección de la tarea, nos brinda —por cierto en nuestra actitud trascendental— importantes pensamientos que guiarán el conjunto de los ulteriores problemas. El carácter bilateral de la investigación de la conciencia (dejamos por de pronto fuera de nuestra consideración la pregunta por el yo idéntico) ha de caracterizarse descriptivamente como una inseparable correla-

ción. El modo de enlace que unifica conciencia con conciencia puede caracterizarse como *síntesis,* en cuanto exclusivamente propio de la conciencia[24]. Si yo, por ejemplo, tomo como tema de la descripción la percepción de este cubo, veo en la reflexión pura que *este* cubo es dado de manera continua como unidad objetiva en una multiplicidad mudable y multiforme de modos de aparición que le pertenecen de determinada manera. Estos modos de aparición, en su transcurrir, no son una mera sucesión inconexa de vivencias; transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual llega a ser consciente siempre una y la misma cosa como lo que aparece en ellos. El cubo, el cubo uno e idéntico, aparece ora en apariciones cercanas, ora en apariciones lejanas, en los cambiantes modos del *ahí* y el *allí,* frente a un *aquí absoluto,* desatendido pero siempre coconsciente (en el propio cuerpo orgánico siempre co-apareciente). Toda manera de aparición determinada de tal modo, por ejemplo, «*el cubo, aquí, en la esfera cercana*», empero, se muestra a su vez como unidad sintética de múltiples modos de aparición que le pertenecen. A saber, la cosa-cercana, como la misma, aparece ora de este *lado,* ora de aquél; cambian las «perspectivas visuales», pero también los «modos de aparición táctiles», «acústicos», etc., como podemos observar en la correspondiente dirección de la atención. Si luego prestamos especial atención a alguna nota del cubo que se muestra en la percepción del mismo, por ejemplo, a su forma o a su coloración, o a una cara aislada del cubo, o también a la forma cuadrada de ésta, a su color aislado, etc., vuelve a repetirse lo mismo. Siempre encontramos la nota en cuestión como *unidad* de *multiplicidades* fluyentes. Visto directamente tendremos, por ejemplo, la forma o el color que permanecen invariables; en la actitud reflexiva, en cambio, tendremos los modos correspondientes de aparición, los modos de la orientación, de la perspectiva, etc., que se suceden unos a otros en un proceso

continuo. Además cada uno de tales modos de aparición —por ejemplo, el escorzo de la forma o del color (*Abschattung*)[25] es en sí mismo exhibición de su forma, de su color, etc. Así, pues, el *cogito* de cada caso tiene conciencia de su *cogitatum,* mas no en un vacio sin distinciones, sino en una estructura descriptiva de multiplicidades pertenecientes a una composición noético-noemática totalmente determinada, que corresponde justamente de modo esencial a ese *cogitatum* idéntico.

Podemos llevar a cabo, como se muestra en esta exposición, descripciones sumamente amplias, paralelas a la de la percepción sensible, de todas las intuiciones —y, por tanto, también de los otros modos de intuición (los del recuerdo reproductor de una intuición anterior, y los de la expectativa, que hace intuitivo por adelantado)—; así, por ejemplo, la cosa recordada también aparece en aspectos cambiantes, en perspectivas, etc. Pero para satisfacer las distinciones de los modos de la intuición, por ejemplo, el que distingue lo dado en el recuerdo de lo dado en la percepción, han de entrar en consideración nuevas dimensiones de la descripción. Sigue en pie, sin embargo, una nota generalísima para toda conciencia en general, en cuanto conciencia de algo: ese algo, el respectivo *objeto intencional como tal* que está en ella, es consciente como unidad idéntica de modos cambiantes noético-noemáticos de conciencia, ya sean éstos intuitivos o no intuitivos.

Una vez que hemos logrado adueñarnos de la tarea fenomenológica de la concreta descripción de la conciencia, se nos abre una verdadera infinidad de hechos que jamás fueron investigados antes de la fenomenología, todos los cuales pueden ser también designados como hechos de la estructura sintética, pues ellos confieren unidad noético-noemática a las *cogitationes* singulares (en cuanto totalidades sintéticas concretas) tomadas aisladamente o en relación con otras. Tan sólo la aclaración de esta propiedad de la síntesis vuelve fecunda la mostración del

cogito, de la vivencia intencional, como conciencia-de; hace fecunda, por tanto, el importante descubrimiento de Franz Brentano de que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los *fenómenos psíquicos*; únicamente ella descubre efectivamente el método de una teoría descriptiva de la conciencia (tanto una teoría filosófico-trascendental como también, naturalmente, una teoría psicológica de la conciencia).

§ 18. *La identificación como forma fundamental de la síntesis. La síntesis universal del tiempo trascendental*

Si consideramos la forma fundamental de la síntesis, a saber, la de la *identificación,* vemos que ella se nos presenta en primer lugar como una síntesis que todo lo domina, que transcurre pasivamente en la forma de la continua conciencia del tiempo inmanente. Toda vivencia tiene su temporalidad vivencial (*Erlebniszeitlichkeit*). Si se trata de una vivencia de conciencia en la que aparece como *cogitatum* un objeto del mundo (como sucede en la percepción del cubo), entonces tenemos que distinguir la temporalidad objetiva que aparece (por ejemplo, la del percibir el cubo). Esta última *fluye* en sus trechos y fases temporales que, por su parte, son apariciones continuamente cambiantes del cubo uno e idéntico. Su unidad es unidad de la síntesis; no es, en general, un enlace continuo de *cogitationes* (pegadas exteriormente, por así decir, la una a la otra), sino un enlace de la conciencia única en la que se *constituye* la unidad de una objetividad intencional *como* la misma, en los modos múltiples de aparición. La existencia de un mundo y lo mismo la de este cubo que está aquí, están *puestas entre paréntesis* en virtud de la *epokhé*, pero el cubo uno e idéntico que parece es de continuo inmanente a la conciencia fluyente, está descriptivamente en ella, como también está descriptivamente en ella el carácter de ser *uno y lo mismo*. Este «*en la conciencia*» es un ser en ella completamente peculiar, a saber, no se trata de ser en ella como componente real (*reell*), sino como un ser en ella idealmente,

intencionalmente, como algo que aparece o, lo que viene a decir lo mismo, un ser en ella como su *sentido objetivo* inmanente. El objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como *efectuación (Leistung) intencional* de la síntesis de la conciencia.

Ahora bien, el mismo cubo —el mismo para la conciencia— puede ser consciente también simultánea o sucesivamente en modos de conciencia separados y muy heterogéneos, por ejemplo, en percepciones, recuerdos, expectativas, valoraciones, etc., separados unos de otros. Hay aquí nuevamente una síntesis que produce la conciencia de la identidad como conciencia unitaria, abarcadora de tales vivencias separadas y que, por ello, hace posible todo saber acerca de una identidad.

Pero finalmente toda conciencia en la que lo no idéntico llega a ser consciente como unidad, toda conciencia de una pluralidad, de una relación, etc., es también, en este sentido, una síntesis que constituye sintéticamente o, como también se dice en este caso, sintácticamente su peculiar *cogitatum* (pluralidad, relación, etc.) —ya sea que, por lo demás, esta efectuación sintáctica haya de caracterizarse como pura pasividad del yo o como su actividad—. Inclusive las contradicciones y las incompatibilidades son configuraciones *sintéticas*, si bien, por cierto, efectuadas por otro género de síntesis.

Pero la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, *la vida entera de la conciencia*, como ya hemos dicho por adelantado, está *unificada sintéticamente*. Esta vida es, por tanto, un *cogito* universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular que en cada caso se destaque en la conciencia, y que tiene su *cogitatum* universal fundado en diversos grados en los múltiples *cogitata* particulares. Pero ese estar fun-

dado no significa una construcción en la sucesión temporal de una génesis, pues, por el contrario, toda vivencia particular concebible es tan sólo un destacarse en una conciencia total ya siempre presupuesta como unitaria. El *cogitatum* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita. Sólo porque ella ya siempre aparece como una unidad total puede ser también considerada en el modo eminente de los actos de atención y de aprehensión, y convertirse en tema de un conocimiento universal. La forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del *ego* que en cada caso puedan encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito *del* tiempo inmanente. La distinción entre la conciencia de tiempo y el tiempo mismo puede también ser expresada como la distinción entre una vivencia del tiempo inmanente, o bien entre la forma temporal de esa vivencia, y sus modos temporales de aparecer en cuanto las correspondientes *multiplicidades*. Ahora bien como estos modos de aparición de la conciencia del tiempo inmanente son a su vez *vivencias intencionales* y, por tanto, tienen que ser nuevamente dados a la reflexión como temporalidades, chocamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de la conciencia, por la cual ésta parece estar sujeta a una regresión al infinito. La aclaración comprensiva de este hecho comporta extraordinarias dificultades. Pero, como quiera que sea, es un hecho evidente e inclusive apodíctico, y designa un aspecto del maravilloso ser-para-si-mismo del *ego*, a saber, aquí, en primer lugar, el del ser de su vida de conciencia en la forma del estar referido intencionalmente a sí mismo.

§ 19. *Actualidad y potencialidad de la vida intencional*

La multiplicidad propia de la intencionalidad que pertenece a todo *cogito,* a todo *cogito* referido al mundo ya por el simple hecho de que éste no sólo tiene conciencia de lo mundanal, sino que como *cogito* es consciente de sí mismo, en la conciencia del tiempo inmanente, es una multiplicidad que no se agota como tema con la mera consideración de los *cogitata* entendidos como vivencias actuales. Por el contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades,* las cuales no son posibilidades vacías, sino más bien posibilidades intencionalmente predelineadas respecto de su contenido en la misma vivencia actual correspondiente, y ademas provistas del carácter de posibilidades que han de ser realizadas por el yo. Con esto se indica otro rasgo fundamental de la intencionalidad. Toda vivencia tiene un *horizonte* que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la conciencia y con la modificación de las fases de su propio fluir —un horizonte intencional de referencia a las potencialidades de la conciencia que le pertenecen a ese proceso mismo—. Por ejemplo, a toda percepción exterior pertenece la referencia desde los lados efectivamente *percibidos* del objeto de percepción, a los lados *co-mentados,* todavía no percibidos, sino solamente anticipados a modo de expectativa, y por de pronto en un vacío no intuible —en cuanto los lados por venir ahora en la percepción—. Se trata, pues, de una constante *protención* que cobra un nuevo sentido en cada frase de la percepción. Además de esto, la percepción posee horizontes de otras posibilidades perceptivas en cuanto tales, aquellos que *podríamos* tener si nosotros, de un modo activo, dirigiéramos de otra manera el curso de la percepción, por ejemplo, moviendo los ojos no de este modo sino de otro, dando un paso hacia adelante o hacia un costado, etc. En el recuerdo correspondiente todo esto retorna modificado; por ejemplo, en la conciencia de que yo, en algún momento anterior, hubiera podido percibir tam-

bién otros lados, en lugar de los efectivamente vistos, y esto, naturalmente, en el caso de que yo hubiera dirigido en forma distinta y adecuada mi actividad perceptiva. Tenemos que añadir, para no dejar un vacío, que a toda percepción también pertenece siempre un horizonte de pasado como potencialidad de evocar recuerdos y que a todo recuerdo, en cuanto horizonte, le pertenece a su vez la continua intencionalidad mediata de posibles recuerdos (actualizables por mí de modo activo), hasta llegar al correspondiente ahora de la actual percepción. Aquí, por todas partes, juega dentro de tales posibilidades un «*yo puedo*» y «*yo hago*», o bien un «*yo puedo hacer otra cosa que la que hago*» —sin tener en cuenta, por lo demás, la posibilidad siempre abierta de que algo impida ésta como cualquier otra libertad—. Los horizontes son potencialidades predelineadas. También decimos que se puede indagar todo horizonte en vista de lo que hay implícito en él; se lo puede explicitar y *descubrir* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero justamente con ello descubrimos el sentido objetivo implícitamente mentado en el *cogito* actual —aunque siempre sólo en cierto grado de indicación—. Este sentido, el *cogitatum qua cogitatum*, no es representable jamás como algo dado de un modo acabado; tan sólo se *aclara* mediante esa explicitación del horizonte y de los horizontes constantemente evocados de nuevo. La predelineación misma es, por cierto, en todo momento incompleta, pero aun en su *indeterminación* posee, sin embargo, una *estructura de determinación*. El cubo, por ejemplo, deja abiertas todavía muchas determinaciones en los lados que no son vistos actualmente, mas ya de antemano es *aprehendido* como cubo y luego, más en particular, como coloreado, áspero, etc., dejando siempre cada una de estas determinaciones, otras particularidades aún abiertas. Este «dejar-abiertas», antes de las efectivas determinaciones más precisas, que quizá jamás lleguen a tener lugar, es un momento incluido en la conciencia

misma del caso y es precisamente lo que constituye el *horizonte*. El progreso efectivo de la percepción —en contraste con la mera aclaración mediante *representaciones* anticipatorias— da por resultado una determinación plenificante más precisa y, eventualmente, una determinación distinta, pero siempre con nuevos horizontes de apertura.

Así, pues, toda conciencia en cuanto conciencia de algo posee la propiedad esencial no sólo de poder pasar a modos de conciencia siempre nuevos, en cuanto conciencia del mismo objeto —el cual, por la unidad de la síntesis, es intencionalmente inherente a esos modos como sentido objetivo idéntico—, sino de poderlo, más aún, de poderlo sólo en el modo de aquella *intencionalidad de horizonte*. El objeto es, por así decirlo, un polo de identidad, consciente siempre con un sentido pre-mentado y que ha de ser realizado; es, en todo momento de la conciencia, el índice de una intencionalidad noética que le pertenece de acuerdo con su sentido, una intencionalidad que puede ser indagada y explicitada. Todo esto es concretamente accesible a la investigación.

§ 20. *El carácter propio del análisis intencional*

Como se ha mostrado, el *análisis* de la conciencia, en cuanto análisis intencional, es algo totalmente distinto al análisis en el sentido corriente y natural. La vida de la conciencia, ya lo dijimos una vez, no es una mera totalidad de *datos* de conciencia y, de acuerdo con ello, simplemente *analizable* —divisible, en un sentido muy amplio— en sus elementos independientes o no independientes, contándose entonces las formas de unidad (las *cualidades de estructura*) entre estos últimos. Por cierto, el análisis intencional lleva *también*, en ciertas direcciones temáticas de la mirada, a tales divisiones, y en tal medida puede servir aún esa palabra; pero la efectuación por doquiera original del análisis intencional consiste en el descubrimiento de las potencialidades *implícitas* en las actualidades de la conciencia, descubri-

miento por medio del cual se lleva a cabo en el respecto noemático la *explicitación*, la *elucidación* y eventualmente la *aclaración* de lo mentado por la conciencia, del sentido objetivo. El análisis intencional está dirigido por el conocimiento fundamental de que todo *cogito*, en cuanto conciencia, es sin duda, en el más amplio sentido, mención de lo mentado en él, pero que esto mentado es en todo momento más (mentado con un *plus*) que lo que en cada momento se halla como mentado *explícitamente*. En nuestro ejemplo, cada fase de la percepción era mero lado del objeto en cuanto mentado perceptivamente. Este mentar más allá de sí mismo (*über-sich-hinaus-meinen*) que yace en toda conciencia tiene que ser considerado como un momento esencial de ella. Pero que se llame y tenga que llamarse un *plus* de la mención de la conciencia, tan sólo lo muestra la evidencia de la posible elucidación y a la postre el descubrimiento intuitivo, en forma de un efectivo y posible progreso del percibir o de un posible recuerdo, en cuanto yo puedo efectuarlos a partir de mí. Pero el fenomenólogo no actúa en una mera entrega ingenua al objeto intencional, puramente como tal; no lleva a cabo una simple contemplación directa del mismo, una explicitación de sus notas mentadas, de sus partes y propiedades mentadas. Pues en tal caso permanecería *anónima* la intencionalidad que conforma tal tener conciencia intuitiva o no intuitiva y el mismo contemplar explicitativo. Con otras palabras: seguirían estando ocultas las multiplicidades noéticas de la conciencia y su unidad sintética, en virtud de las cuales y como su efectuación esencial de unificación nosotros continuamente mentamos un objeto intencional, y en cada caso éste determinado, al que tenemos por así decirlo delante de nosotros como mentado de tal y cual manera; del mismo modo seguirían estando ocultas las efectuaciones constitutivas encubiertas por medio de las cuales nosotros (cuando la observación se prosigue en seguida como explicitación) podemos encontrar directamente algo así como

una nota, una propiedad, una parte en cuanto explicitación de lo mentado; o bien podemos mentarlos primero implícitamente y luego descubrirlos intuitivamente. El fenomenólogo, al investigar todo lo objetivo y lo que allí se encuentra exclusivamente como *correlato de la conciencia,* no lo observa y describe sólo directamente, ni tampoco en general simplemente en cuanto referido al correspondiente yo, al *ego cogito* cuyo *cogitatum* es; más bien penetra con la mirada reflexiva en la vida cogitativa anónima, descubriéndola; él descubre los determinados procesos sintéticos de los múltiples modos de la conciencia y los modos aún más distantes del comportamiento del yo que hacen comprensible el ser-simplemente-mentado-para-el-yo de lo objetivo, tanto intuitivo como no intuitivo; o hacen comprensible cómo la conciencia en sí misma, en virtud de su correspondiente estructura intencional, hace necesario que llegue a ser consciente en ella semejante objeto *que es* y *que es de tal manera,* y que el mismo pueda presentarse como tal sentido. Así, por ejemplo, en el caso de la percepción de cosas espaciales (haciendo abstracción en primer lugar de todos los predicados del significado, ateniéndose puramente a la *res extensa)* el fenomenólogo investiga el modo en que las cambiantes *cosas visuales* y las demás *cosas de los sentidos* tienen en sí mismas el carácter de ser apariciones *de* esa misma *res extensa*. Investiga, para cada una de ellas, sus cambiantes perspectivas y, además, respecto de sus modos temporales de darse, las transformaciones de la conciencia que «todavía» se tiene de ellas en el momento del hundirse retencional; investiga, respecto del yo, los modos de la atención, etc. En todo esto hay que tener en cuenta que la explicitación fenomenológica de lo percibido como tal no está ligada a la explicación perceptiva de ello en sus notas, que se lleva a cabo al proseguir la percepción, sino que aclara lo que está incluido en el sentido del *cogitatum* ; meramente co-mentado de modo intuitivo (como la *cara posterior*), por medio de la

presentificación (*Vergegenwärtigung*)[26] de las percepciones potenciales que harían visible lo que aún no lo es. Esto vale en general para todo análisis intencional. Como tal, este análisis intencional sobrepasa las vivencias aisladas que se trata de analizar. Al explicitar sus horizontes correlativos, sitúa las tan múltiples vivencias anónimas en el campo temático de las que tienen una función *constitutiva* con respecto al sentido objetivo del *cogitatum* correspondiente; así, pues, no sólo las vivencias actuales, sino también las potenciales, como las que están *implícitas, pre-delineadas* en la intencionalidad efectuante de sentido de las vivencias actuales, y que, al ser expuestas, poseen el carácter evidente de explicitar el sentido implícito. Sólo de este modo puede el fenomenólogo comprender cómo en la inmanencia de la vida de la conciencia y en qué modos de la conciencia, pertenecientes al fluir ininterrumpido de la conciencia, puede llegar a ser consciente de algo así como unidades objetivas estables y permanentes, y, en particular, cómo tiene lugar esa maravillosa efectuación de la *constitución* de objetos idénticos para cada categoría de objetos, esto es, qué aspecto tiene y ha de tener necesariamente la vida constituyente de la conciencia para cada una de esas categorías, de acuerdo con las correlativas transformaciones noéticas y noemáticas del mismo objeto. La *estructura de horizonte* de toda intencionalidad prescribe por tanto al análisis y a la descripción fenomenológica un método totalmente nuevo —un método que entra en acción por todas partes, allí donde conciencia y objeto, mención y sentido, efectividad real e ideal, posibilidad, necesidad, apariencia, verdad, pero también experiencia, juicio, evidencia, etc., se presentan como títulos de problemas trascendentales (y, paralelamente, de problemas puramente psicológicos) y deben ser elaborados como auténticos problemas del «origen» subjetivo—. *Mutatis mutandis* es evidente que lo mismo vale para una *psicología interior* o *puramente intencional,* que hemos expuesto sólo a mo-

do de indicación como paralela a la fenomenología constitutiva y al mismo tiempo trascendental. La única reforma radical de la psicología yace en la pura formación de una psicología intencional. Ya Brentano exigió tal psicología, pero lamentablemente sin haber reconocido todavía el sentido fundamental del análisis intencional y, por tanto, del método que ante todo hace posible una psicología semejante; y sin haber reconocido cómo esta última, en efecto, descubre a través de aquél sus auténticos problemas, verdaderamente infinitos.

Por cierto, la posibilidad de una pura fenomenología de la conciencia parece en un primer momento muy cuestionable, cuando se considera que el reino de los fenómenos de la conciencia es con tanto derecho el reino del fluir heracliteano. En efecto, sería un intento vano querer en este caso proceder con un método de la formación de conceptos y juicios como el que es competente para las ciencias objetivas. Sería una locura pretender determinar una vivencia de conciencia como objeto idéntico en base a la experiencia, tal como si se tratase de un objeto natural —o sea, en suma, bajo la presunción ideal de una posible explicación por medio de elementos idénticos y captables en conceptos firmes—. Y ello es así no sólo en virtud de nuestra imperfecta facultad de conocimiento con respecto a tales objetos, sino porque las vivencias de conciencia no tienen *a priori* elementos ni relaciones últimas que puedan subsumirse bajo la idea de objetos determinables en conceptos fijos, en cuyo caso sí sería racional plantear la tarea de una determinación aproximativa en conceptos *fijos*. Pero precisamente por ello subsiste legítimamente la idea de un *análisis intencional*. Pues en el flujo de la síntesis intencional que crea unidad en toda conciencia y constituye noética y noemáticamente la unidad del sentido objetivo, prevalece una esencial tipología, aprehensible en conceptos rigurosos.

§ 21. *El objeto intencional como «hilo conductor trascendental»*

El tipo más general en el que, como forma, está incluido todo lo particular, es designado por nuestro esquema general *ego-cogito-cogitatum*. A él se refieren las más generales descripciones que hemos esbozado sobre la intencionalidad, sobre la síntesis que le corresponde a ésta, etc. En la especificación y descripción de ese tipo, por razones fácilmente comprensibles, el objeto intencional que está del lado del *cogitatum* es el que desempeña el papel de *hilo conductor trascendental* para el descubrimiento de los múltiples tipos de *cogitationes* que, en una síntesis posible, llevan en sí consciencialmente ese objeto como mentado en su identidad. El punto de partida, en efecto, es necesariamente el objeto dado en cada caso de modo directo, a partir del cual la reflexión retrocede al correspondiente modo de conciencia y a los modos de conciencia potenciales implícitos en el primero como horizontes, y, finalmente, a aquellos en los cuales el objeto podría ser consciente como él mismo en la unidad de una posible vida de conciencia. Pero si nos mantenemos todavía dentro del marco de la universalidad formal, si pensamos un objeto en general como *cogitatum*, dejando al arbitrio el contenido del mismo, y si lo tomamos en esta generalidad como hilo conductor, entonces, la multiplicidad de posibles modos de conciencia de él —el tipo formal general— se especifica en una serie de *tipos particulares* noético-noemáticos netamente diferenciados. La posible percepción, la retención, el recuerdo, la expectativa, la significación, la representación intuitiva por analogía son, por ejemplo, tipos de la intencionalidad que pertenecen a todo objeto concebible, lo mismo que los tipos de conexión sintética que les corresponden. Todos estos tipos se particularizan, a su vez, en su total composición noético-noemática, tan pronto como especificamos la generalidad del objeto intencional hasta ahora mantenida vacía. Las especi-

ficaciones pueden ser en primer lugar lógico-formales (ontológico-formales); es decir, modos del algo en general, tales como lo particular y en último término lo individual, lo universal, la pluralidad, el todo, el objeto lógico, la relación, etc. Aquí se presenta también la distinción radical entre objetividades reales (*realen*) (en un sentido amplio) y objetividades categoriales; estas últimas remiten a su origen en *operaciones*, en una actividad del yo progresivamente generadora y constructiva; las primeras remiten a efectuaciones de una síntesis meramente pasiva[27]. Por otra parte tenemos las particularizaciones ontológicas materiales, que se conectan con el concepto de individuo real (*real*), que se divide en sus regiones reales (*realen*), por ejemplo (mera) cosa espacial, ser animal, etc., lo que entraña las particularizaciones correspondientes de las modificaciones lógico-formales correlativas (propiedad real, pluralidad real, relación real, etc.).

Cada uno de estos tipos, hallados siguiendo ese hilo conductor, ha de ser interrogado acerca de su estructura noético-noemática, ha de ser sistemáticamente explicitado y fundamentado según sus modos del flujo intencional y según sus horizontes típicos y sus implicaciones, etc. Si se fija un objeto cualquiera en su forma o categoría, y se mantiene constantemente en evidencia la identidad del mismo en medio de las variaciones de sus modos de conciencia, se muestra entonces que éstos, aunque sean muy fluyentes e inaprehensibles en sus elementos últimos, de ninguna manera son arbitrarios; permanecen siempre ligados a un *tipo estructural* que es inquebrantablemente el mismo, tanto cuanto permanezca consciente la objetividad precisamente como ésta y como conformada de tal suerte, y tanto cuanto ella deba poder persistir en la evidencia de la identidad a través de la variación de los modos de la conciencia.

La tarea de la teoría trascendental consiste justamente en explicitar sistemáticamente esos tipos estructurales. Cuando esta

teoría toma como hilo conductor una universalidad objetiva, se llama teoría de la constitución trascendental del objeto en general, en cuanto objeto de la correspondiente forma o categoría o, en el punto más alto, de la región en cuestión. Así surgen, ante todo como distintas, muchas teorías trascendentales, una teoría de la percepción y de los otros tipos de intuición, una teoría de la significación, una teoría del juicio, una teoría de la voluntad, etc. Pero ellas se fusionan unitariamente con respecto a los nexos sintéticos mas abarcantes; y todas colaboran funcionalmente en la teoría constitutiva formal y universal de un *objeto en general*, o bien de un horizonte abierto de posibles objetos en general en cuanto objetos de una conciencia posible.

Más adelante surgen teorías constitutivas trascendentales que se refieren, ya no en cuanto formales, por ejemplo, a cosas espaciales en general, tomadas aisladamente o bien dentro del nexo universal de una naturaleza, a los seres psicofísicos, a los hombres, a las comunidades sociales, a los objetos culturales y, finalmente, a un mundo objetivo en general —puramente como mundo de una conciencia posible, y trascendentalmente como mundo que se constituye puramente, según la conciencia, en el *ego* trascendental—. Todo esto, como es natural, en la *epokhé* trascendental practicada consecuentemente. Sin embargo, no debemos pasar por alto el hecho de que los tipos de los objetos reales e ideales, en cuanto objetivamente conscientes, no son los únicos hilos conductores de las investigaciones *constitutivas*, esto es, de las investigaciones que preguntan por los tipos universales de los posibles modos de conciencia de esos objetos; pues también pueden serlo los tipos de objetos meramente subjetivos, tales como todas las mismas vivencias inmanentes, en la medida en que éstas, en cuanto objetos de la conciencia del tiempo inmanente, tienen en particular y en general su propia constitución. En todo respecto se distinguen problemas de clases de objetos aislados, considerados por si mismos, y proble-

mas de la universalidad. Estos últimos conciernen al *ego* en la universalidad de su ser y de su vida, y en su referencia a la correlativa universalidad de sus correlatos objetivos. Si tomamos como hilo conductor trascendental el mundo objetivo en su unidad, éste nos remite a la síntesis de las percepciones objetivas y de las demás intuiciones objetivas que puedan presentarse, síntesis que atraviesa la unidad entera de la vida y en virtud de la cual el mundo es en todo momento consciente como unidad y puede llegar a ser tema en cuanto tal unidad. El mundo es, por tanto, un problema egológico universal, lo mismo que lo es, en una dirección inmanente de la mirada, la vida entera de la conciencia en su temporalidad inmanente.

§ 22. *La idea de la unidad universal de todos los objetos y la tarea de su aclaración constitutiva*

Tipos de objetos —aprehendidos puramente como *cogitata* en la reducción fenomenológica, y no en los *prejuicios* de una conceptualidad científica de antemano vigente—: tal es lo que encontramos como hilos conductores de las investigaciones trascendentales temáticamente congruentes. Las multiplicidades constituyentes de la conciencia —a las que, en la realidad o en la posibilidad, hay que traer a la unidad de la síntesis en lo mismo— son congruentes no por casualidad, sino precisamente por razones esenciales en vista de la posibilidad de tal síntesis. Ellas están, por tanto, sometidas a principios, gracias a los cuales las investigaciones fenomenológicas no se pierden en descripciones inconexas, sino que se organizan de acuerdo con razones esenciales. Todo objeto (*Objekt*), todo *objeto (Gegenstand) en general* (también todo objeto inmanente) designa *una estructura regular del ego trascendental*. En cuanto representación de éste, cualquiera sea la conciencia que de él se tenga, el objeto designa de inmediato una regla universal de otras conciencias posibles del mismo, posibles según tipos predelineados de modo esencial; y lo mismo vale naturalmente respecto de todo ob-

jeto concebible, de todo lo pensable como reprentación. La subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales. Pero tampoco es un caos de tipos constitutivos, cada uno de los cuales estaría en sí organizado por referencia a una clase o forma de objetos intencionales. Con otras palabras: la totalidad de los objetos y tipos de objetos para mí concebibles —y, dicho trascendentalmente, para mí en cuanto *ego* trascendental — no es un caos, y correlativamente tampoco lo es la totalidad de los tipos de las infinitas multiplicidades correspondientes a los tipos de objetos; las cuales son siempre congruentes, noética y noemáticamente, con respecto a su posible síntesis.

Esto indica por anticipado una síntesis constitutiva universal en la cual todas las síntesis funcionan conjuntamente según un arden determinado y en la cual, por tanto, están comprendidas todas las objetividades reales y posibles, en cuanto reales y posibles para el *ego* trascendental, y correlativamente todos sus modos de conciencia reales y posibles. También podemos decir que se indica así una inmensa tarea, la de la fenomenología trascendental en su totalidad, y que ésta consiste en llevar a cabo, en la unidad de una ordenación sistemática y siguiendo el móvil hilo conductor de un sistema de todos los objetos de una conciencia posible (sistema que debe ser elaborado gradualmente) y, en él, el sistema de categorías formales y materiales de los objetos, todas las investigaciones fenomenológicas en cuanto investigaciones constitutivas, edificadas una sobre otra y enlazadas entre sí de modo estrictamente sistemático.

Sin embargo, digamos mejor que se trata aquí de una *idea regulativa* infinita; que el sistema de los objetos posibles que presuponemos en una evidente anticipación, como objetos de una conciencia posible, es él mismo una idea (pero no una invención, ni un «como si») y prácticamente brinda el principio capaz de unir entre sí todas las teorías constitutivas relativamente cerradas, por medio del constante descubrimiento no sólo de

los horizontes inmanentes a los objetos de la conciencia, sino también de los horizontes que remiten hacia afuera, hacia las formas esenciales de las conexiones. No cabe duda de que las tareas que se ofrecen ya en los limitados hilos conductores de los tipos objetivos singulares se muestran como sumamente complicadas y que, en general, al penetrar más profundamente en ellas conducen por todas partes a grandes disciplinas: tal es el caso, por ejemplo, de la teoría trascendental de la constitución de un objeto espacial e inclusive de una naturaleza en general, de la animalidad y de la humanidad en general, de la cultura en general.

Tercera meditación

LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS. VERDAD Y REALIDAD EFECTIVA

§ 23. *Un concepto más preciso de la constitución trascendental bajo los títulos «Razón» y «No-Razón»*

La constitución fenomenológica ha sido para nosotros, hasta ahora, constitución de un objeto intencional en general. Ella abarcaba la expresión *cogito-cogitatum* en toda su amplitud. Ahora procederemos a diferenciar estructuralmente esa amplitud y a elaborar un concepto más preciso de la constitución. Hasta ahora era lo mismo si se trataba de objetos verdaderamente existentes o no existentes, de objetos posibles o imposibles. Esta diferencia no está puesta fuera de cuestión en virtud de la abstención de decidirse por el ser o el no-ser del mundo (y, en posteriores casos, de las otras objetividades ya dadas). Por el contrario, tal diferencia, resumida bajo el título amplio de razón y no razón es, en cuanto correlativo al de ser y no-ser, un tema universal de la fenomenología. Mediante la *epokhé* efectuamos la reducción a la pura mención (*cogito*) y a lo mentado puramente en cuanto mentado. A esto último —y, por tanto, no al objeto puro y simple, sino al *sentido objetivo*— se refieren los predicados ser y no-ser y sus modificaciones modales; al primero, al respectivo mentar, se refieren los predicados verdad (justeza) y falsedad, si bien en un sentido amplísimo. Estos predicados no están sin más dados en las vivencias mentantes o en los objetos mentados como datos fenomenológicos y, sin em-

bargo, ellos tienen su *origen fenomenológico*. A las multiplicidades de modos de conciencia sintéticamente correspondientes a cada objeto mentado de cualquier categoría, cuyo tipo fenomenológico hay que indagar, pertenecen también aquellas síntesis que poseen con respecto a la mención inicial el estilo típico de la verificación y, en particular, de la síntesis verificativa evidente o también, en oposición a ellos, el de la síntesis de nulificación y de nulificación evidente. El objeto mentado tiene entonces, correlativamente, el carácter evidente del ser o bien del no-ser (del ser anulado, cancelado). Estos procesos sintéticos son intencionalidades de un grado superior en cuanto actos y correlatos de la razón que han de ser producidos esencialmente por parte del *ego* trascendental, pertenecientes a todos los sentidos objetivos en disyunción exclusiva. *La razón no es una facultad fáctico-accidental*, no es un título que abarca posibles hechos accidentales, sino, más bien, el título de una *forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general*.

La razón remite a las posibilidades de verificación y ésta, a la postre, al hacer evidente y al tener en evidencia. De esto tuvimos que hablar ya al comienzo de nuestras meditaciones, cuando, con nuestra inicial ingenuidad, buscábamos en primer lugar las líneas metódicas directrices, es decir, cuando todavía no estábamos sobre el terreno fenomenológico. Ahora la evidencia se convierte en nuestro tema fenomenológico.

§ 24. *La evidencia como lo dado en sí mismo y sus modificaciones*

La evidencia, en el más amplio sentido de la palabra, designa un fenómeno originario universal de la vida intencional. En contraposición a otros modos de «tener conciencia», que pueden ser *a priori vacíos*, premenciones, modos indirectos, impropios, la evidencia consiste en el modo preeminente de conciencia en que aparecen ellos mismos, se presentan ellos mismos, se dan ellos mismos, ya sea una cosa, un objeto lógico, una gene-

ralidad, un valor, etc., en el modo final de *lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, originaliter*. Esto significa, en lo que respecta al yo, que no se trata de un mentar confuso, que se anticipa de manera vacía a algo, sino de ser en ello mismo (*beim ihm selbst*), de intuirlo en sí mismo, verlo, tener una intelección de ello. La experiencia, en su sentido común, es una evidencia particular; la evidencia en general, podemos decir, es experiencia en un sentido amplísimo y, sin embargo, esencialmente unitario. Sin duda, la evidencia, con respecto a objetos cualesquiera, es solamente un suceso ocasional de la vida de la conciencia, pero designa, sin embargo, una posibilidad, y una posibilidad entendida como meta de una intención que tiende a realizarla para todo lo ya mentado o por mentar; de tal suerte la evidencia es un *rasgo esencial y fundamental de la vida intencional en general*. Toda conciencia en general es, o bien ya del carácter de la evidencia —esto es, con respecto a su objeto intencional, dándolo a él mismo—, o bien está esencialmente ordenada a pasar al darse del objeto en sí mismo, o sea, a síntesis de verificación que pertenecen esencialmente al ámbito del *yo puedo*. Toda conciencia vaga puede ser interrogada, en la actitud de la reducción trascendental, acerca de si y en qué medida a ella le corresponde o bien puede corresponderle, manteniendo la identidad del objeto mentado, dicho objeto en el modo del *él mismo*; o, lo que es igual, qué aspecto tendría que tener tal objeto, por lo pronto meramente supuesto, en cuanto él mismo, con lo cual lo anticipado de modo todavía indeterminado recibiría a la par una determinación más precisa. En el proceso de la verificación, ésta puede trocarse en su negativo; puede suceder que en lugar de lo mentado mismo se presente *otro* y ciertamente en el modo del *ello mismo*, ante lo cual fracasa la posición de lo primeramente mentado, que, por su parte, asume el carácter de la nulidad.

El no-ser es tan sólo una modalidad del ser puro y simple, o de la certeza del ser, modalidad que, por ciertas razones, tiene un lugar preeminente en la lógica. Pero la evidencia en el más amplio de los sentidos es un concepto correlativo, no sólo con respecto a los conceptos del ser y no-ser; también se modaliza correlativamente en las otras transformaciones modales del ser puro y simple, tales como las del ser posible, ser probable, ser dudoso, pero también en las transformaciones que no corresponden a esa serie y que tienen su origen en la esfera afectiva y volitiva, como los del ser valioso y ser bueno.

§ 25. *Realidad efectiva y cuasi-realidad*

Todas estas diferencias se escinden, por lo demás, en una doble serie paralela, en virtud de la distinción entre realidad efectiva y fantasía (realidad-como-si), que atraviesa la esfera entera de la conciencia y, correlativamente, todas las modalidades del ser. Del lado de la fantasía surge un nuevo concepto general de *posibilidad,* el cual, en el modo de la mera imaginabilidad (en un imaginarse como si fuera) reproduce, modificados, todos los modos del ser, comenzando por la simple certeza del ser. Esta duplicación se cumple en los modos de las puras *irrealidades* de la fantasía, contrapuestos a aquellos propios de la realidad efectiva (ser real, ser realmente probable, ser realmente dudoso o nulo, etc.). De esta suerte se distinguen, correlativamente, modos de la conciencia de la *posicionalidad* y modos de la *cuasi-posicionalidad* (del como-si, del *fantasear*— expresión, por cierto, demasiado ambigua—). A cada uno de estos modos particulares corresponden modos propios de la evidencia de los objetos en cada caso mentados —y, por cierto, *en* sus respectivos modos de ser— y también potencialidades de tal hacer evidente. A este dominio pertenece lo que a menudo denominamos aclaración, poner en claro, pues ello designa siempre un *modo del hacer evidente,* el establecimiento de un camino sintético que va desde una mención no clara a una correspondiente *intuición prefigu-*

rativa, es decir, una intuición que lleva implícito en sí el sentido de que si ella lograra ser directa, dando el objeto mismo, plenificaría esa mención verificándola en su sentido de ser. La intuición prefigurativa de esa plenificación verificadora da por resultado no una evidencia realizadora del ser, pero sí ciertamente la evidencia de la posibilidad de ser del respectivo contenido.

§ 26. *La realidad efectiva como correlato de la verificación evidente*

Con estas breves observaciones se han indicado por de pronto problemas formales generales del análisis intencional, así como las correspondientes investigaciones, ya muy amplias y difíciles, que atañen al *origen fenomenológico de los conceptos fundamentales y los principios lógicos formales*. Pero no sólo esto, pues con ellas se nos ha revelado el importante conocimiento de que esos conceptos, en su universalidad ontológico-formal, *indican una estructura legal universal de la vida de la conciencia en general,* en virtud de la cual, únicamente, verdad y realidad tienen y pueden tener sentido para nosotros. En efecto, el hecho de que existan para mí objetos, en la más amplia acepción de la palabra (cosas reales, vivencias, números, objetos lógicos, leyes, teorías, etc.), no dice por de pronto nada acerca de la evidencia; sólo significa que ellos valen para mí; con otras palabras, que ellos son conscientes para mí como *cogí-tata,* conscientes en cada caso en el modo posicional de la creencia cierta. Pero también sabemos que tendremos que abandonar dicha validez si al seguir un camino de una síntesis evidente de identidad llegáramos a una contradicción con lo dado de modo evidente; sólo podemos estar seguros del ser real mediante la síntesis de verificación evidente que da en sí misma la correcta o verdadera realidad. Es claro, pues, que la verdad o bien la verdadera realidad efectiva de los objetos sólo puede extraerse de la evidencia y que únicamente ésta es lo que hace que tenga sentido para nosotros un objeto, de la forma o clase que sea, *realmente* exis-

tente, verdadero, justamente válido, junto con todas las determinaciones que le pertenecen, para nosotros, bajo el título de verdadero ser-así. Toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental.

§ 27. *La evidencia habitual y la evidencia potencial como funciones constitutivas del sentido «objeto existente»*

Ciertamente, tanto la identidad del objeto mentado en cuanto tal y en general, como la identidad del objeto verdaderamente existente y, luego, también, la identidad de adecuación entre aquel objeto mentado como tal y el que verdaderamente existe, no es un momento intrínsecamente real (*reell*) de la fluyente vivencia de evidencia y verificación. Se trata, empero, de una *inmanencia ideal* que nos remite a posteriores conexiones esenciales de posibles síntesis. Toda evidencia *instaura* para mí una posesión permanente. Yo puedo tornar *siempre de nuevo* a la realidad efectiva contemplada en sí misma, siguiendo cadenas de nuevas evidencias entendidas como *restituciones* de la primera evidencia; así, por ejemplo, en el caso de la evidencia de datos inmanentes, ello tendrá lugar en una cadena de recuerdos intuitivos con la abierta infinitud que crea el «*yo puedo siempre de nuevo*» en cuanto horizonte potencial. Sin tales posibilidades no habría para nosotros ningún ser estable y permanente, ningún mundo real o ideal. Cada uno de éstos es para nosotros a partir de la evidencia o bien de la presunción de poder hacer evidente y de poder repetir la evidencia adquirida.

De aquí se sigue ya que la evidencia singular todavía no crea para nosotros ningún ser permanente. Todo ser es, en el más amplio sentido, «en sí» y tiene frente a sí el casual «para mí» de los actos singulares; del mismo modo, toda verdad, en ese sentido amplísimo, es «verdad en sí». Este sentido amplísimo del

«en sí» remite por tanto a la evidencia, pero no a una evidencia entendida como hecho vivencial, sino a ciertas potencialidades fundadas en el yo trascendental y en su vida remite: en primer lugar, a la potencialidad de la infinitud de las menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo; pero, luego, también a la potencialidad de la verificación de éstas, o sea, a las evidencias potenciales, que son como hechos vivenciales repetibles hasta el infinito.

§ 28. *La evidencia presuntiva de la experiencia del mundo. El mundo como idea correlativa de una evidencia perfecta de la experiencia*

Todavía de otro modo, y mucho más complicado, las evidencias remiten a infinitudes de evidencias respecto del mismo objeto. Tal es el caso siempre ahí donde el objeto está dado en ellas en sí mismo con una esencial unilateralidad. Esto atañe nada menos que al conjunto de las evidencias por las que está ahí para nosotros de modo inmediatamente intuible, un mundo real objetivo, ya sea como totalidad, o bien con respecto a algunos objetos particulares. La evidencia que les corresponde a esos objetos y al mundo es la *experiencia externa*; y hay que considerar como una necesidad esencial el hecho de que no sea concebible para tales objetos ningún otro modo de llegar a darse ellos mismos. Por otra parte, sin embargo, hay que ver también que a esa clase de evidencia le pertenece por esencia la *unilateralidad* o, dicho más exactamente, un horizonte multiforme de anticipaciones no plenificadas, mas menesterosas de plenificación, o sea, contenidos de meras menciones que remiten a las correspondientes evidencias potenciales. Esta imperfección de la evidencia se perfecciona en los pasajes sintéticos realizantes que van de evidencia en evidencia, pero necesariamente de tal modo que es imposible concebir alguna de esas síntesis que sea capaz de concluir en una evidencia adecuada; antes bien, cada una de ellas lleva consigo siempre pre-menciones y co-

menciones no plenificadas. Al mismo tiempo sigue siempre abierta la posibilidad de que la creencia en el ser que se extiende hasta la anticipación no se plenifique; que lo que aparece en el modo del *ello mismo* no sea o sea diferente. No obstante, la experiencia exterior es por esencia la única fuerza verificativa, aunque por cierto tan sólo en la medida en que la experiencia, transcurriendo pasiva o activamente, tenga la forma de la síntesis de la concordancia. El ser del mundo es de esta manera, inclusive en la evidencia que da la cosa misma, *trascendente* a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente; pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleve inseparablemente en sí el sentido *mundo* e incluso este, mundo *que realmente existe*. En última instancia es únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia el que aclara la realidad efectiva del mundo y su *trascendencia,* y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser. La remisión a infinitudes concordantes de una posible experiencia ulterior, a partir de cada experiencia mundana — donde un objeto realmente existente sólo puede tener sentido en cuanto unidad mentada y mentable en el nexo de la conciencia, unidad que habría de ser dada como ella misma en una perfecta evidencia experiencial—, significa obviamente que un objeto real del mundo y con más razón el mundo mismo es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante —*una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia,* o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles.

§ 29. *Las regiones ontológicas material y formal como índices de los sistemas trascendentales de evidencias*

Se comprenden ahora las grandes tareas de la autoexplicitación trascendental del *ego* o de su vida de conciencia, que surgen al considerar las objetividades puestas, y a poner en esta vida misma. Las nociones de ser verdadero y de verdad (en todas sus modalidades) designan para cada uno de los objetos en general, mentados y mentables en cada caso por mí en cuanto *ego* trascendental, una *diferenciación de estructuras dentro de las, infinitas multiplicidades de las cogitationes reales y posibles* que se refieren al objeto en cuestión y que, por tanto, pueden en general integrarse en la unidad de una síntesis de identidad. Dentro de esa multiplicidad, un objeto realmente existente indica un sistema particular, a saber, el sistema de evidencias a él referidas y que son de tal suerte sintéticamente correspondientes, que se fusionan en una evidencia total, aunque quizá infinita. Esta sería una evidencia absolutamente perfecta que daría finalmente el objeto mismo de acuerdo con todo lo que él es, en cuya síntesis todo lo que es pre-intención aún no plenificada, en las evidencias particulares que fundan la síntesis, llegaría a una adecuada plenificación. Ahora bien, no se trata de producir realmente esa evidencia —pues ello sería una meta carente de sentido con respecto a todos los objetos reales (*objektiv-realen Gegenstande*), dado que, como ya se ha expuesto, una evidencia absoluta de ellos es una idea— sino de poner en claro en todas sus estructuras interiores la estructura esencial de aquella evidencia, o bien la estructura esencial de las dimensiones infinitas con que se construye de manera sistemática su síntesis infinita ideal. Es ésta una tarea completamente determinada y formidable: es la tarea de la *constitución trascendental de la objetividad existente* (seiender Gegenständlichkeit) *en el sentido preciso de la palabra*. Junto a las investigaciones formales generales, que se atienen al concepto lógico formal (ontológico formal) del objeto en general —que son, por tanto, indiferentes respecto de las particularidades materiales de las diversas categorías especiales

de objetos—, tenemos entonces, como veremos, la formidable problemática de la constitución que se plantea para cada una de las categorías supremas (de las *regiones*) —ya no lógico-formales — de objetos, tal como, por ejemplo, las regiones que están bajo el título de «mundo objetivo». Se requiere una teoría constitutiva de la naturaleza física siempre *dada* como existente —y esto implica al mismo tiempo siempre presupuesta—, una teoría constitutiva del hombre, de la comunidad humana, de la cultura, etc. Cada una de estas expresiones designa una gran disciplina con diversas direcciones investigativas, correspondientes a los conceptos parciales ingenuamente ontológicos (como espacio real, tiempo real, causalidad real, cosa real, propiedad real, etc.). Naturalmente, se trata en todos los casos de descubrir la intencionalidad implícita en la experiencia misma como vivencia trascendental; se trata de una explicitación sistemática de los horizontes predelineantes, que los lleve a la posible evidencia plenificante, y, continuando así, de explicitar los nuevos horizontes que renovadamente surgen en los primeros según un determinado estilo; pero todo ello estudiando constantemente las correlaciones intencionales. Así se muestra, respecto de los objetos, una construcción intencional sumamente complicada de las evidencias constituyentes en su unidad sintética; por ejemplo, se muestra una fundación en grados de objetos no objetivos (*meramente subjetivos*) (*nicht objektiver [bloß subjektiver] Gegenstande)* que se eleva a partir del fundamento objetivo más bajo. La temporalidad inmanente, la vida que fluye y se constituye en sí para sí misma —y cuya aclaración constitutiva es el tema de la teoría de la originaria conciencia del tiempo que constituye en sí datos temporales— es la que siempre desempeña la función del fundamento más bajo.

Cuarta meditación

DESARROLLO DE LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS DEL EGO TRASCENDENTAL MISMO

§ 30. *El ego trascendental, inseparable de sus vivencias*

Los objetos son para mí y son para mí lo que son sólo en cuanto objetos de una conciencia real y posible. Si esto no debe ser un discurso vacío ni tema de vacuas especulaciones, ha de mostrarse en qué consiste concretamente ese ser para mí y ese ser-así, o bien qué clase de conciencia, una conciencia estructurada de qué modo real y posible está aquí en cuestión, qué significación ha de tener en este caso *posibilidad*, etc. Esto puede ser resuelto únicamente por medio de la investigación constitutiva, primero en el sentido amplio precedentemente indicado y luego en el sentido más restringido, recién descrito. Pero todo esto de acuerdo con el único método posible exigido por la propia esencia de la intencionalidad y de sus horizontes. Ya los análisis preparatorios, que nos conducen a comprender el sentido de la tarea, ponen en claro el hecho de que el *ego* trascendental (y en el paralelo psicológico, la psique) sólo es lo que es en relación a objetividades intencionales. Pero a estas últimas pertenecen también, para el *ego,* y para él en cuanto referido al mundo, objetos necesariamente existentes, es decir, no sólo los objetos verificables de modo adecuado en su esfera del tiempo inmanente sino también los objetos del mundo que se muestran como existentes tan sólo en el curso concordante de la experiencia externa, inadecuada y sólo presuntiva. Es, por tanto,

una propiedad esencial del *ego* el tener continuamente sistemas de intencionalidad y también sistemas de concordancia de la intencionalidad, en parte transcurriendo en él, en parte disponibles como potencialidades fijadas, que pueden ser descubiertos gracias a los horizontes predelineantes. Cada uno de los objetos que el *ego* en cada caso ha mentado, pensado, valorado, tratado y también imaginado o que puede imaginar, indica como correlato su sistema y sólo es en cuanto este correlato.

§ 31. *El yo como polo idéntico de las vivencias*

Pero ahora debemos llamar la atención sobre una gran laguna en nuestra exposición. El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*. Hasta ahora hemos tocado un solo lado de esa constitución de sí mismo; únicamente hemos dirigido la mirada al *cogito* fluyente. El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino también como yo, como el yo que tiene la vivencia de esto y aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo el *mismo*. Hasta ahora hemos estado ocupados con la relación intencional de conciencia y objeto, de *cogito y cogitatum*, y por ello sólo habíamos destacado aquella síntesis que polariza las multiplicidades de la conciencia real y posible en objetos idénticos, es decir, en relación con los objetos en cuanto polos, en cuanto unidades sintéticas. Ahora se nos presenta una segunda polarización, una segunda clase de síntesis, que abraza en su conjunto las multiplicidades particulares de las *cogitationes* y lo hace de un modo peculiar, es decir, como *cogitationes* del yo idéntico, el cual, en cuanto actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia y está referido, a través de ellas, a todos los polos objetivos.

§ 32. *El yo como sustrato de habitualidades*

Pero ahora hay que observar, sin embargo, que ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que, en virtud de una legalidad propia de la *génesis trascendental,* con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propriedad nueva y permanente*. Por ejemplo, cuando yo me decido por vez primera, en un acto de juicio, por un ser y un ser así, ese acto fugaz pasa; pero desde ahora soy yo, y de modo permanente, el yo decidido de tal o cual manera, yo tengo la convicción correspondiente. Esto no significa, sin embargo, que yo meramente me acuerdo de aquel acto o que puedo seguir acordándome de él. Esto puedo hacerlo incluso si, entretanto, he *abandonado* mi convicción. Después de haberla cancelado, borrado, ella ya no es mi convicción, pero lo ha sido permanentemente hasta ese momento. Mientras ella sigue siendo válida para mí, yo puedo *retornar* reiteradamente a ella, y encontrarla siempre como la mía, como la que me es habitualmente propia, o bien, correlativamente, me encuentro a mí mismo como el yo que está convencido, el cual, como yo persistente, está determinado por ese hábito permanente. Lo mismo vale respecto de toda clase de decisiones, decisiones valoratiyas y volitivas. Yo me decido —la vivencia del acto pasa, pero la decisión persiste—. Aunque yo, llegando a ser pasivo, me hunda en un pesado sueño o viva en otros actos, la decisión permanece continuamente en vigencia. Correlativamente: yo soy de ahí en adelante el que se ha decidido de tal manera, y lo soy mientras no abandone la decisión. Si la decisión está dirigida a una acción conclusiva, ella no es suprimida por ese cumplimiento; sigue teniendo validez en el modo del cumplimiento —*yo sigo tomando partido por mi acción*—. Yo mismo, el que persiste en su permanente voluntad, me transformo cuando *cancelo,* cuando abandono decisiones o acciones[28]. La persistencia, la duración temporal de tales determinaciones del yo y la *transformación* que les es peculiar, no significa, obvia-

mente, llenar continuamente el tiempo inmanente con vivencias, del mismo modo que el mismo yo permanente, en cuanto polo de las determinaciones permanentes del yo, no es una vivencia ni una continuidad de vivencias, si bien con tales determinaciones habituales está por esencia referido a la corriente de las vivencias. Al constituirse el yo así mismo, a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo se constituye también, ulteriormente, como yo personal *estable y permanente* —tomado aquí en el más amplio de los sentidos, que incluso permite hablar de personas *infrahumanas*—. Las convicciones, en general, son sólo relativamente permanentes; tienen sus modos de *transformación* (por modalización de las posiciones activas, por ejemplo, la cancelación o la negación, el aniquilamiento de su validez); en medio de tales transformaciones, empero, el yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*[29].

§ 33. La *plena concreción del yo como mónada y el problema de su autoconstitución*

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego* tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz «mónada»), agregándole aquello sin lo cual el yo precisamente no podría existir concretamente. Sólo puede ser concreto en la fluyente multiformidad de su vida intencional y en los objetos en ella mentados —y en algunos casos constituidos como existentes para esa vida—. El respectivo carácter de ser y de ser-así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de la habitualidad que se constituye en el polo yo-mismo en virtud de sus tomas de posición.

Esto debe entenderse del siguiente modo. Yo, en cuanto *ego*, tengo un mundo circundante que existe para-mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos

como existentes para mí, a saber, aquellos que ya me son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan sólo anticipado. Los primeros, los que existen para mí en el primer sentido, lo son gracias a una adquisición originaria, esto es, gracias a una originaria toma de conocimiento y a la explicitación de lo que yo jamás había visto en intuiciones particulares. Mediante ello, en mi actividad sintética se constituye el objeto en la forma explicitada del sentido «*lo idéntico de sus múltiples propiedades*», el objeto, por tanto, como lo idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus múltiples propiedades. Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habitualidad de mi yo, gracias a la cual este objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones. Tales adquisiciones permanentes constituyen mi mundo circundante, en cada caso conocido, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, aún por adquirir, pero ya anticipados en su estructura formal de objeto.

Yo existo para mí mismo y me soy dado constantemente en una evidencia experiencial como *yo mismo*. Esto vale para el *ego* trascendental (pero también, en un plano paralelo, para el *ego* psicológicamente puro) y para todo sentido del *ego*. Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese, *ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en general*. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.

§ 34. *Elaboración de los principios del método fenomenológico. El análisis trascendental como análisis eidético*

Con la teoría del yo como polo de sus actos y sustrato de habitualidades hemos tocado ya, en un importante punto, los pro-

blemas de la génesis fenomenológica y, con ello, el nivel de la *fenomenología genética*[30]. Antes de aclarar su más exacto sentido, es menester reflexionar nuevamente sobre el método fenomenológico. Finalmente, tiene que ser puesta en vigencia una intelección metódica fundamental, que, una vez aprehendida, penetre el método todo de la fenomenología trascendental (y, asimismo, sobre el terreno natural, el de una pura y genuina psicología interna). Hacemos mención de esto tan tarde, únicamente con el objeto de facilitar el acceso a la fenomenología. La excesivamente grande multiplicidad de nuevos descubrimientos y problemas debía ante todo obrar presentándose bajo el ropaje más simple de una descripción meramente empírica (si bien ella sólo tiene lugar en la esfera de la experiencia trascendental). Frente a ello, *el método de la descripción eidética* significa trasladar todas esas descripciones a una nueva y fundamental dimensión; si esto hubiera sido expuesto al comienzo, habrían aumentado las dificultades de la comprensión, mientras que, después de un considerable número de descripciones empíricas, es fácilmente aprehensible.

Cada uno de nosotros, al meditar a la manera cartesiana, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente al *ego* con su respectivo contenido monádico concreto, en cuanto este *ego* fáctico, en cuanto al *ego* absoluto, uno y único. Yo, como este *ego*, al proseguir la meditación, encuentro tipos captables descriptivamente y desarrollables intencionalmente, y podría avanzar paso a paso en el descubrimiento intencional de mi mónada. Siguiendo las direcciones fundamentales que se van abriendo, muy a menudo, y por buenas razones, se nos han impuesto en nuestras descripciones expresiones tales como «*necesidad esencial*», «*conforme a la esencia*», en las que se enuncia un determinado concepto del *a priori*, aclarado y delimitado por vez primera en la fenomenología.

En seguida habrá de entenderse, por medio de ejemplos, de qué se trata. Escojamos un tipo cualquiera de vivencia intencional (la percepción, la retención, el recuerdo, la enunciación, el encontrar placer en algo, el tender hacia algo y otros semejantes) y pensémoslo explicitado y descrito según su clase de efectuación intencional, o sea, según su *noesis* y *noema*. Esto puede significar —y así lo hemos entendido hasta el momento — que estarían en cuestión tipos de procesos fácticos del *ego* trascendental fáctico, y que las descripciones trascendentales deberían tener, por ende, un significado *empírico*. Sin embargo, involuntariamente, nuestra descripción se mantuvo en un nivel tan general que sus resultados no se ven afectados por lo que pueda ser de las efectividades empíricas del *ego* trascendental.

Elucidemos este punto y hagámoslo luego fructífero para nuestro método. Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, variemos el objeto de percepción «mesa» con entera libertad; pero de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo —de algo, no importa qué— comenzando, por ejemplo, por variar en la imaginación, de modo totalmente arbitrario, su forma, sus colores, etc., manteniendo de modo idéntico tan sólo el aparecer perceptivamente. Con otras palabras, absteniéndonos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades totalmente opcionales —pero posibilidades puras de percepciones—. Por así decirlo, transferimos la percepción real al reino de las irrealidades, del como-si, que nos procura las posibilidades *puras*; puras de todo lo que las liga a ese *factum* y a todo *factum* en general. En este último respecto, tampoco mantenemos esas posibilidades enlazadas con el *ego* puesto al mismo tiempo como fáctico, sino precisamente como lo imaginable de un modo completamente libre por la fantasía, de tal suerte que de antemano podríamos haber tomado como ejemplo inicial una percepción

imaginaria, fuera de toda referencia al resto de nuestra vida fáctica. El tipo *«percepción»* así obtenido flota por así decirlo en el aire —en el aire de las puras cosas imaginables—. Así, despojado de toda facticidad, se ha convertido en el *eidos* «percepción», cuyo ámbito *ideal* integran todas las percepciones *idealiter* posibles en cuanto puras cosas imaginables. Los análisis de la percepción son entonces *análisis de esencias*; todo lo que hemos expuesto acerca de las síntesis, horizontes de potencialidad, etc., pertenecientes al tipo «percepción», vale esencialmente, como es fácil echar de ver, para todo cuanto puede formarse en esta libre variación y, por tanto, para todas las percepciones imaginables en general. Con otras palabras, vale con absoluta *universalidad* esencial y es esencialmente necesario para todo caso particular que se escoja y, por ende, para toda percepción fáctica, en la medida en que todo *factum* puede pensarse como mero ejemplo de una posibilidad pura[31].

Puesto que la variación es mentada como evidente, o sea, como dando en sí misma, en la pura intuición, las posibilidades en cuanto posibilidades, su correlato es una *conciencia intuitiva* y *apodíctica de lo universal*. El *eidos* mismo es un universal visto y visible, un *eidos* puro, *incondicionado,* es decir, no condicionado por ningún *factum,* de acuerdo con su propio sentido intuitivo. Dicho *eidos* es *anterior a todo concepto,* en el sentido de significaciones verbales, los cuales, más bien, en cuanto puros conceptos, han de formarse de acuerdo con aquél.

Así, pues, al sacar cada tipo individual su *milieu* —el *ego* trascendental empírico-fáctico— elevándolo a la esfera pura de las esencias, no desaparecen los horizontes intencionales externos que indican su conexión, descubrible en el *ego*; pero también estos mismos horizontes de conexión llegan a ser eidéticos. En otras palabras, con todo tipo eidéticamente puro no estamos ya, sin duda, en el *ego* fáctico, sino *en un eidos «ego»*. O, dicho de otra manera: toda constitución de una posibilidad realmente

pura, entre otras posibilidades puras, implica, como su horizonte externo, un *ego* posible en sentido puro, una pura variación de posibilidad de mi ego *fáctico*. También podríamos, de antemano, pensar este *ego* como libremente variado y plantear el problema de la investigación esencial de la explícita constitución de un *ego* trascendental en general. Así lo ha hecho desde un comienzo la nueva fenomenología y, de acuerdo con esto, todas las descripciones o delimitaciones de problemas que hasta ahora hemos tratado, fueron de hecho retraducciones de la originaria forma eidética a la forma de una tipología empírica. Si pensamos, por tanto, una fenomenología desarrollada de modo puro según el método eidético, como ciencia apriorístico-intuitiva, entonces, todas sus investigaciones de esencias no son otra cosa que descubrimientos del *eidos* universal *ego trascendental en general,* el cual abraza todas las puras variaciones de posibilidad de mi *ego* fáctico y a este mismo como posibilidad. La fenomenología eidética investiga, pues, el *a priori* universal sin el cual no sería concebible el yo ni un yo trascendental en general; o, dado que toda universalidad de esencia posee el valor de una legalidad inquebrantable, ella investiga la universal legalidad de las esencias que prescribe su posible sentido (con su opuesto, el contrasentido) a todo enunciado fáctico sobre lo trascendental.

Como *ego* que medita al modo cartesiano, guiado por la idea de una filosofía como ciencia universal fundamentada con absoluto rigor, cuya posibilidad he supuesto por vía de ensayo, ha llegado a ser para mí evidente, luego de efectuar las últimas consideraciones, que yo *primero* tengo que elaborar una fenomenología puramente eidética, y que únicamente en ella se cumple y puede cumplirse la primera realización de una ciencia filosófica —la primera de una «filosofía primera»—. Después de la reducción trascendental a mi *ego puro*, mi genuino interés está dirigido al descubrimiento de ese su *ego* fáctico; pero este

descubrimiento sólo puede convertirse en un descubrimiento auténticamente científico en la medida en que recurra a los principios apodícticos que pertenecen al *ego* en cuanto *ego* en general; es decir, en la medida en que recurra a las universalidades y necesidades esenciales, por medio de las cuales el *factum* está referido a sus fundamentos racionales, a los de su pura posibilidad, lo que le confiere carácter científico (lógico). Ciertamente hay que atender al hecho de que al pasar de mi *ego* a un *ego* en general no se presupone ni la realidad ni la posibilidad de los otros *egos*. Aquí la extensión del eidos «*ego*» está determinada por la autovariación de mi *ego*. Sólo yo mismo me imagino como siendo otro, pero no imagino los otros. Así, pues, la ciencia de las posibilidades puras precede «en sí» a la de las realidades y únicamente ella posibilita a ésta como ciencia. De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que la *intuición eidética es, junto con la reducción fenomenológica, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares*; de que ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental.

§ 35. *Digresión acerca de la psicología interna eidética*

Salimos del círculo cerrado de nuestras meditaciones, que nos liga a la fenomenología trascendental, para no dejar inexpresada también en este lugar la siguiente observación: para nosotros sigue en pie el contenido entero de estas fundamentales consideraciones metodológicas que acabamos de hacer, con pequeñas modificaciones, que, por cierto, suprimen su sentido trascendental cuando, sobre la base de la visión natural del mundo, nos esforzamos por lograr una psicología como ciencia positiva. Al hacerlo tendemos ante todo a la psicología en sí primera que es necesaria para aquélla, la psicología sacada puramente de la *experiencia interior*, la psicología puramente intencional. Al *ego* trascendental concreto corresponde ahora el yo-hombre como la psique concretamente captada, puramente

en sí y para sí, con la polarización psíquica; yo como polo de mis habitualidades, de las propiedades de mi carácter. En lugar de la fenomenología trascendental eidética se presenta ahora una teoría eidética pura de la psique, referida al *eidos* «psique», cuyo horizonte eidético, sin duda, queda sin examinar. Pero si éste fuera examinado, se abriría el camino hacia la superación de esa positividad, esto es, la vía para pasar a la fenomenología absoluta, la del *ego* trascendental que justamente ya no tiene ningún horizonte que pudiera ir más allá de la esfera de su ser trascendental y, por ende, relativizarlo.

§ 36. *El ego trascendental como universo de formas posibles de vivencia. Reglas de la legalidad esencial de la composibilidad de las vivencias en coexistencia y sucesión*

Tras esta importante reformulación de la idea de una fenomenología trascendental en virtud del método eidético, al retornar al descubrimiento de la problemática fenomenológica, nos mantendremos desde ahora en adelante, naturalmente, dentro del marco de una fenomenología puramente eidética, en la cual el *factum* del *ego* trascendental y los datos particulares de su empiría trascendental sólo poseen la significación de ejemplos de posibilidades puras. También entenderemos como eidéticos los problemas hasta ahora presentados, considerando como realizada en todos ellos la posibilidad de una purificación eidética, presentada en el ejemplo. Ofrece extraordinarias dificultades el cumplimiento de la tarea ideal de descubrir los componentes esenciales del *ego* concreto en general de un modo realmente sistemático o bien el establecimiento de una serie de problemas e investigaciones efectivamente sistemáticas. Ello se debe, ante todo, a que tenemos que ganar nuevos accesos a los específicos problemas universales de la constitución del *ego* trascendental. El *a priori* universal que pertenece a un *ego* trascendental como tal es una forma esencial que encierra en sí una infinitud de formas, de tipos aprióricos de posibles actualida-

des y potencialidades de la vida, con los objetos constituibles en ella como realmente existentes. Pero no todos los tipos singulares posibles son *composibles* en un *ego* unitariamente posible, ni lo son en un orden arbitrario ni en lugares arbitrarios de su temporalidad propia. Si yo forjo alguna teoría científica, esta complicada actividad de la razón y su correspondiente ente racionalmente constituido, pertenece a un tipo esencial que no es posible en todo *ego* posible, sino solamente en un *ego* que es *racional* en un sentido especial, el mismo que se presenta con la mundanización del *ego* en la forma esencial «hombre» (*animal rationale*). Tan pronto como yo reduzco mi teorizar fáctico a su tipo eidético, he llevado a cabo simultáneamente una variación de mí mismo, me percate o no de ello; pero no de un modo completamente arbitrario, sino dentro del marco del tipo esencial correlativo *ser racional*. Es obvio que yo no puedo pensar el teorizar que ejerzo o que puedo ejercer ahora, en la unidad de mi vida, aplazado arbitrariamente, y esto también se traduce en lo eidético. La aprehensión eidética de mi vida infantil y de sus posibilidades de constitución crea un tipo en cuyo desarrollo posterior, pero no en su conexión propia, puede presentarse el tipo *teorizar científico*. Tal restricción tiene sus fundamentos en una estructura universal apriórica, en las leyes esenciales universales de la coexistencia y la sucesión en el tiempo egológico. En efecto, sea lo que fuere lo que se presenta en mi *ego* y, eidéticamente, en un *ego* en general —sean vivencias intencionales, unidades constituidas, habitualidades del yo—, todo ello tiene su temporalidad y en este respecto participa en el sistema de las formas de la temporalidad universal con el que se constituye para sí mismo todo *ego* concebible.

§ 37. *El tiempo como forma universal de toda génesis egológica*

Las leyes esenciales de la composibilidad (en el *factum*: las reglas de la existencia simultánea o sucesiva y de la posible co-

existencia) son leyes de causalidad en el más amplio sentido —leyes para un «si» y «entonces»—. Sin embargo, en este caso es mejor evitar la expresión causalidad, tan recargada de prejuicios, y hablar en la esfera trascendental (tanto como en la psicológica pura) de *motivación*. El universo de las vivencias que integran el contenido de ser real (*reell*) del *ego* trascendental es un universo composible solamente en la universal *forma de unidad del fluir*, donde todas las particularidades mismas se ordenan como transcurriendo en ella. Ya esta forma, que es la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas y de las configuraciones constituidas como fluyendo en su fluir, es la forma de una motivación que todo lo enlaza y que domina especialmente en cada particularidad, a la que también podríamos denominar *legalidad formal de una génesis universal,* de acuerdo con la cual pasado, presente y futuro se constituyen unitariamente, siempre de nuevo, en cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de darse. Pero dentro de esta forma se despliega la vida como una marcha motivada de efectuaciones constituyentes particulares, con múltiples motivaciones y sistemas de motivaciones particulares, que, conforme a las leyes generales de la génesis, producen la unidad de la génesis universal del *ego*. El *ego* se constituye para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*; y si hemos dicho que en la constitución del *ego* están incluidas todas las constituciones de todas las objetividades inmanentes y trascendentes, ideales y reales, que existen para él; entonces hay que agregar ahora que los sistemas constitutivos, por medio de los cuales estos y aquellos objetos y categorías de objetos existen para el *ego,* sólo son a su vez posibles dentro del marco de una génesis legal. Estos sistemas constitutivos, además, están ligados por la forma genética universal que hace posible el *ego* concreto (la mónada) como unidad, como composible en su particular contenido de ser. El hecho de que existan para mí una na-

turaleza, un mundo cultural, un mundo humano con sus formas sociales, etc., significa que existen para mi las posibilidades de las experiencias correspondientes —que yo en todo momento puedo poner en juego y desarrollar libremente en cierto estilo sintético prescindiendo de que yo tenga o no en el presente una experiencia real de tales objetos—. Esto significa, además, que son posibles para mí otros modos de conciencia que corresponden a esas experiencias —menciones vagas, etc.— y que también éstos tienen las correspondientes posibilidades de ser plenificados o decepcionados mediante experiencias de una tipología predelineada. Esto implica una habitualidad firmemente desarrollada —una habitualidad desarrollada, adquirida por una cierta génesis sometida a leyes esenciales.

Se recordarán en este punto los problemas, conocidos desde hace mucho tiempo, acerca del origen psicológico de la representación del espacio, la representación del tiempo, la representación de la cosa, la representación del número, etc. Ellos se presentan en la fenomenología como problemas trascendentales y, naturalmente, con el sentido de *problemas intencionales* ordenados por cierto con relación a los problemas de la génesis universal.

Es muy difícil acceder a la universalidad última de los problemas fenomenológicos eidéticos y, por lo mismo, también a los de una *génesis última*. El fenomenólogo principiante está involuntariamente atado por el hecho de haber partido de sí mismo, tomándose a sí mismo como ejemplo. El se encuentra, trascendentalmente, como el *ego,* y luego como un *ego* en general, que ya tiene consciencialmente un mundo, un mundo de nuestro tipo ontológico universalmente conocido, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, bellas artes, técnica, etc.), con personalidades de orden superior (Estado, Iglesia), etc. La fenomenología elaborada en primer lugar es meramente *estática*; sus descripciones son análogas a las de la historia natural, que bus-

ca los tipos particulares y a lo sumo los ordena sistemáticamente. Están aún lejos las cuestiones relativas a la génesis universal y la estructura genética del *ego* en su universalidad, que va más allá de la formación del tiempo; éstas son, en efecto, cuestiones de un grado superior. Pero, aun en el caso de que lleguen a plantearse, ello acontece con una limitación, pues la consideración esencial se atendrá por de pronto a un *ego* en general, con la restricción de que para ese *ego* ya existe un mundo constituido. De todos modos, también ésta es una etapa necesaria desde la cual, únicamente, al desprender las formas legales de la génesis que le pertenece, pueden verse las posibilidades de una *fenomenología* eidética *absolutamente universal*. En esta última; el *ego* puede efectuar variaciones de sí mismo con una libertad tal que ni siquiera se atiene al supuesto ideal, pero restrictivo de que sea constituido esencialmente para él un mundo de la estructura ontológica que es obvia para nosotros.

§ 38. *Génesis activa y génesis pasiva*

Si nos preguntamos, por de pronto, por los principios universales de la génesis constitutiva significativos para nosotros, como posibles sujetos referidos al mundo, encontramos que éstos se dividen en dos formas fundamentales, a saber, en los principios de la *génesis activa* y los de la *génesis pasiva*. En la génesis activa el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido, también la razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunización (*Vergemeinschaftung*) en la socialidad (cuyo sentido trascendental, por cierto, habrá que poner primero de manifiesto) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, *constituyen originariamente nuevos objetos*, sobre la base de objetos ya dados (en los modos de conciencia predonantes). Estos se presentan luego a la conciencia como productos. Así, en el acto

de colegir, el conjunto; en el de numerar, el número; en la división, la parte; en la predicación, el predicado o bien el objeto lógico predicativo; en el inferir, la inferencia, etc. También la conciencia originaria de la universalidad es una actividad, en la cual se constituye objetivamente lo universal. Como consecuencia se constituye, del lado del yo, una habitualidad del mantener en vigencia, que ahora pertenece también a la constitución de los objetos como existiendo pura y simplemente para el yo, a la cual se puede volver siempre de nuevo, ya sea en reiteradas produciones con la conciencia sintética de la misma objetividad como dada nuevamente en una *intuición categorial*, o en una conciencia vaga que le corresponda sintéticamente. La constitución trascendental de tales objetos con relación a actividades intersubjetivas (como las de la cultura), presupone la constitución previa de una intersubjetividad trascendental, de la cual se hablará más adelante[32].

Las configuraciones superiores de semejantes actividades de la *razón*, tomada en sentido específico, y correlativamente las de los productos de la razón, que, en conjunto, tienen el carácter de la irrealidad (de objetos *ideales*), no pueden ser consideradas, como ya dijimos, como pertenecientes sin más a todo *ego* concreto como tal (como ya lo muestra el recuerdo de nuestra niñez). Sin duda sucederá algo distinto con los grados inferiores, tales como la captación por medio de la experiencia, la explicitación, la síntesis y la relación de lo experimentado en sus elementos particulares, y otros semejantes[33].

En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres *espirituales* que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo,

mesa, creación estética) es dado con la originalidad del *ello mismo,* en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades *espiritusles* que comienzan con la captación activa. Mientras éstas llevan a cabo sus efectuaciones sintéticas, sigue estando en marcha la síntesis pasiva que les suministra la «*materia*» a todas ellas. La cosa pre-dada en la intuición pasiva sigue apareciendo en la intuición unitaria; y por mucho que pueda modificarse en virtud de la actividad de la explicitación, de la captación particular de sus partes y notas, es, también durante y en esta actividad, algo que está previamente dado.

Los múltiples modos de aparición, las unidades de las imágenes perceptivas visuales o táctiles transcurren; pero en su síntesis obviamente pasiva aparece la cosa una, con su forma, etc. Pero precisamente esa síntesis, cómo síntesis de esa forma, tiene su *historia* que se anuncia en ella misma. Gracias a una génesis esencial, el yo, el *ego,* y ya desde la primera mirada, puede tener la experiencia de una cosa. Esto vale, por lo demás, tanto para la génesis fenomenológica como para la psicológica, en el sentido corriente del término. Con razón se dice que en la primera infancia tuvimos primero que aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje tuvo que preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas. El campo pre-donante de percepción no contiene todavía, en la *primera infancia,* nada que pudiera ser explicitado como cosa en una simple mirada. Pero sin retrotraernos al terreno de la pasividad e inclusive sin hacer uso de la observación psicofísica exterior de la psicología, podemos —o mejor dicho, puede el *ego* que medita— mediante una penetración en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia (los fenómenos de experiencia de cosas y de todos los restantes) encontrar referencias intencionales que conducen a una *historia,* o sea, que dan a conocer estos fenómenos como formaciones subsecuentes a otras for-

maciones que esencial mente los preceden (aunque estas últimas no puedan ser referidas precisamente al mismo objeto constituido). Pero aquí encontramos pronto las leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas —que, en parte, precede a toda actividad y, en parte, abarca nuevamente toda actividad—; encontramos una génesis pasiva de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia, las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades. Gracias a esa síntesis pasiva (en la cual, por tanto, también entran las efectuaciones de la síntesis activa), el yo tiene siempre un contorno de *objetos*. A ella se debe ya el hecho de que todo lo que me afecta a mí, en cuanto *ego desarrollado,* sea apercibido como *objeto,* como sustrato de predicados aún por conocer. Se trata, en efecto, de una forma final posible, conocida de antemano, para posibilidades de la explicitación en cuanto actividad que da a conocer, en cuanto aquella que constituiría un objeto como posesión permanente, como siempre de nuevo accesible; esta forma final es comprensible de antemano como surgida de una génesis. Ella misma reenvía una *instauración originaria* de esa forma. Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido; tiene la forma *objeto* y más precisamente la forma *cosa espacial, objeto cultural, utensilio*, etc.

§ 39. *La asociación como principio de la génesis pasiva*[34]

El principio universal de la génesis pasiva para la constitución de todas las objetividades, en cuanto previamente dadas al configurar activo, lleva el titulo de *asociación*. Es éste, entiéndase bien, un *título de la intencionalidad*, demostrable descriptivamente como tal en sus formas originarias y sometido en sus efectuaciones intencionales a leyes esenciales, en base a las que pueden hacerse comprensibles todas y cada una de las constitu-

ciones pasivas, tanto la constitución de las vivencias en cuanto objetos del tiempo inmanente, cuanto la de todos los objetos reales naturales del mundo espacio-temporal objetivo. *La asociación es un concepto fundamental de la fenomenología trascendental* (del mismo modo que, paralelamente, lo es en el campo de la psicología puramente intencional). El antiguo concepto de asociación y de leyes de la asociación —si bien, desde Hume, fue pensado en general como referido a los nexos de la pura vida psíquica— es tan sólo una deformación naturalista de los correspondientes y genuinos conceptos intencionales. Gradas a la fenomenología, que muy tarde encontró el acceso al examen de la asociación, este concepto adquirió un aspecto completamente nuevo, una delimitación esencialmente nueva, con nuevas formas fundamentales, a las que pertenece, por ejemplo, la configuración sensible en coexistencia y sucesión. Es evidente desde el punto de vista fenomenológico, pero extraño para quien esté apresado por la tradición, que la asociación no es un mero título para las leyes empíricas que rigen el conjunto de los datos psíquicos —algo así como una ley de gravitación intrapsíquica, según la antigua imagen—, sino el título, por lo demás sumamente amplio, que expresa la legalidad intencional esencial de la constitución del *ego* puro, el reino *a priori innato*, sin el cual, por tanto, no es concebible un *ego* como tal. Tan sólo gracias a la fenomenología de la génesis el *ego* se hace comprensible como un nexo infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal. Pero todo esto tiene lugar en grados que necesariamente deben adaptarse por completo a la forma universal y persistente de la temporalidad, porque esta misma se edifica en una génesis pasiva y completamente universal, la cual, por esencia, abraza también todo lo nuevo. Esta edificación gradual se conserva en el *ego* desarrollado como un sistema de formas de la apercepcción y, por ende, de las objetividades constituidas —entre ellas las de

un universo objetivo de estructura ontológica fija—, y ese mismo conservarse sólo es, a su vez, una forma de la génesis. En todo esto, el *factum* de cada caso es irracional; pero él mismo sólo es posible en el sistema de formas del *a priori* que le es propio en cuanto *factum* egológico. En este respecto, sin embargo, no hay que pasar por alto que el *factum* mismo, con su irracionalidad, es un concepto estructural en el sistema del *a priori* concreto.

§ 40. *Paso a la cuestión del idealismo trascendental*

Con la reducción de la problemática fenomenológica al título unitario y general de la constitución (estática y genética) de las objetividades de una conciencia posible, la fenomenología parece caracterizarse también, justamente, como *teoría trascendental del conocimiento*. Contrastemos esta teoría trascendental del conocimiento, en el sentido señalado, con la teoría tradicional.

El problema de esta última es el de la trascendencia. Aun cuando la teoría tradicional, por ser empirista, se apoya sobre la psicología corriente, no quiere ser una mera psicología del conocimiento, sino aclarar los principios de posibilidad de éste. El problema surge, para ella, dentro de la *actitud natural,* y es también tratado en tal actitud. Aquí me encuentro yo como hombre en el mundo y, al mismo tiempo, como teniendo una experiencia y un conocimiento científico de ese mundo, incluido yo mismo en ese mundo. Entonces, yo me digo: todo lo que es para mí, es gracias a mi conciencia cognoscente; es para mí lo experimentado de mi experimentar, lo pensado de mi pensar, lo teorizado de mi teorizar, lo entendido de mi entender. Si, siguiendo a Brentano, se admite la intencionalidad, se dirá entonces: la intencionalidad, en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real (*reale*) que me pertenece a mí en cuanto hombre, lo mismo que a todo hombre respecto de su interioridad puramente psíquica. Ya Brentano

había puesto la intencionalidad en el punto central de la psicología empírica del hombre. El hablar del yo usado en este comienzo es y sigue siendo el modo natural de hablar en primera persona, que se mantiene a sí mismo y mantiene el desarrollo ulterior del problema sobre la base del mundo dado. Todo esto significa ahora, de modo perfectamente comprensible: todo lo que es y vale para el hombre, para mí, es y vale en su propia vida de conciencia, la cual no sale de sí misma (*bei sich selbst verbleibt*) en todo tener conciencia de un mundo y en toda actividad científica. Todas las distinciones que yo hago entre experiencia auténtica y experiencia falaz, y entre ser y apariencia en la experiencia, transcurren en la esfera misma de mi conciencia; lo mismo sucede cuando yo, en un grado superior, distingo un pensar evidente y uno no evidente, lo necesario *a priori* y lo absurdo, lo empíricamente correcto y lo empíricamente falso. Realmente evidente, pensado con necesidad; absurdo, pensado como posible, probable, son todos los caracteres del objeto intencional en cuestión que se presentan en el ámbito de mi conciencia. Toda fundamentación, toda justificación de la verdad y del ser transcurren enteramente en mí, y su resultado es una característica en el *cogitatum* de mi *cogito*.

Aquí se ve, pues, el gran problema. Es comprensible que yo, en el ámbito de mi conciencia, dentro del nexo de la motivación que me determina, llegue a certezas e inclusive a evidencias irrefutables. Pero, ¿cómo puede lograr significación objetiva todo ese juego que transcurre en la inmanencia de la vida de la conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptío)* pretender algo más que un carácter de conciencia en mí? Este es (dejando a un lado la exclusión, quizá no tan indiferente, de la validez del ser del mundo) el problema cartesiano que debía ser resuelto por medio de la *veracitas* divina.

§41. *La auténtica auto-explicitación fenomenológica del «ego cogito» como «idealismo trascendental»*

¿Qué tiene que decir al respecto la meditación trascendental sobre sí mismo de la fenomenología? Nada menos que esto: todo este problema es absurdo; un absurdo en el que tuvo que caer el propio Descartes por no haber acertado con el sentido auténtico de su *epokhé* trascendental y de la reducción al *ego* puro. Pero aún más grosera es la actitud corriente del pensamiento posterior a Descartes, justamente por haber desatendido por completo la *epokhé* cartesiana. Nos preguntamos, pues, quién es ese yo que tiene el derecho de plantear tales *cuestiones trascendentales*. ¿Puedo hacerlo yo en cuanto hombre natural? ¿Puedo, en cuanto tal, preguntar seriamente y, por cierto, en sentido trascendental, cómo puedo salir yo de la isla de mi conciencia, y cómo puede cobrar significación objetiva lo que se presenta en mi conciencia como vivencia de evidencia? Al apercibirme a mí mismo como hombre natural, ya he apercibido de antemano el mundo espacial, me he aprehendido a mí mismo como encontrándome en el espacio, en el que yo, por ende, tengo un fuera de mí. ¿No está ya presupuesta la validez de la apercepción del mundo en el mismo planteamiento de la cuestión? ¿No ha pasado ella a formar parte del sentido de la pregunta? Pero la justificación de la validez objetiva en general debía resultar, sin embargo, tan sólo de la respuesta a esta cuestión. Es necesario, obviamente, llevar a cabo de modo consciente la reducción fenomenológica para ganar aquel yo y aquella vida de la conciencia en la que pueden plantearse las cuestiones trascendentales en cuanto preguntas por la posibilidad del conocimiento trascendente. Pero tan pronto como en lugar de efectuar una fugaz *epokhé* fenomenológica, se procede más bien a descubrir, en una meditación sistemática sobre sí mismo, y como *ego* puro, el campo total de su conciencia, se reconocerá que todo lo que es para ese *ego* puro se constituye en él mismo y, además, que toda clase de ser, comprendido aquél caracterizado como trascendente en algún sentido, tiene su

constitución particular. La trascendencia, en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido puede hacerse evidente. Esto, empero, no vale solamente[35] respecto del *ego* fáctico y de lo que le es accesible fácticamente como siendo para él, incluyendo una abierta multiplicidad de otros *egos* y de sus operaciones constituyentes, como siendo para él. Expuesto de un modo más preciso: si en mí, el *ego* trascendental, como de hecho sucede, están constituidos trascendentalmente no sólo otros *egos*, sino también un mundo objetivo común a todos como constituido a su vez por la intersubjetividad trascendental, que en virtud de ello ha surgido constitutivamente en mí, entonces, todo lo dicho anteriormente no vale solamente para mi *ego* fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo fácticos que cobran sentido y validez de ser en mí. En efecto, la explicitación fenomenológica de mí mismo que se lleva a cabo en mi *ego*, la explicitación de todas sus constituciones y de las objetividades que son para él, ha tomado necesariamente la forma metódica de una explicitación apriorística de sí mismo, que ordena los *facta* en el correspondiente universo de las posibilidades puras (eidéticas). Ella con-

cierne a mi *ego* fáctico, por tanto, tan sólo en la medida en que es una de las posibilidades puras que ha de obtenerse por su libre variación en el pensamiento (en la fantasía). En cuanto eidética, la explicitación vale, por ende, para el universo de esas mis posibilidades como *ego* en general, o sea, mis posibilidades de ser otro cualquiera; consecuentemente vale también para toda posible intersubjetividad que se refiera a estas mis posibilidades en una modificación correlativa y vale, a su vez, para todo mundo concebible, como intersubjetivamente constituido en ella. Según esto, pues, una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-trascendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas «cosas en sí» que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente con la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en la cual aquéllas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional. Precisamente de este modo se torna comprensible toda especie de ser, real e ideal, en cuanto *formación*, constituida justamente en esa efectuación, de la subjetividad trascendental. Esta especie de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad. Todas las interpretaciones falsas del ser provienen de la ingenua ceguera con respecto a los horizontes que codeterminan el sentido del ser y a las correspondientes tareas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Si éstas son vistas y asumidas, se tiene por consecuencia una fenomenología universal como autoexplicitación del *ego*, llevada a cabo en constante evidencia y al mismo tiempo con plena concreción. Dicho más exactamente, ella es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, en una explicita-

ción de sí mismo en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el *ego* también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al *otro*, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo.

La fenomenología realizada con esta concreción sistemática, es *eo ipso idealismo trascendental*, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo; no en el sentido de un idealismo psicológico, ni en el de un idealismo que pretenda derivar, a partir de datos sensibles desprovistos de sentido, un mundo pleno de sentido. Tampoco se trata de un idealismo kantiano, que cree poder mantener abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí. La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*. Este idealismo no está formado por un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica contra los *realismos*. Es la *explicitación del sentido*, llevada a cabo en un efectivo trabajo, de todo tipo de ser que yo el *ego* sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia (que ya me ha sido dada efectivamente: por la experiencia) de la naturales de la cultura, del mundo en general.

Pero esto vale tanto como decir que este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, por tanto, la fenomenología misma*. Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental; quien incurre en esta mala inteligencia, ni siquiera ha llegado a comprender la peculiar esencia de

una auténtica psicología intencional (incluyendo en ella una teoría psicológica intencional del conocimiento), ni su misión, esto es, la de convertirse en la pieza fundamental y central de una psicología verdaderamente científica. Pero quien desconoce el sentido y la obra (*Leistung*) de la reducción fenomenológica-trascendental está aún dentro del psicologismo trascendental y confunde la psicología intencional y la fenomenología trascendental, un paralelo que surge gracias a la esencial posibilidad de cambiar de actitud; por ello sucumbe al contrasentido de una filosofía trascendental que sigue estando en el terreno natural[36].

Nuestras meditaciones han llegado hasta el punto en que ya se ha hecho evidente el estilo necesario de una filosofía en cuanto filosofía fenomenología trascendental en lo que concierne al universo de lo que es real y posible para nosotros, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el idealismo fenomenológico trascendental. Esta evidencia implica también el hecho de que el trabajo infinito de la autoexplicitación de mí mismo, del *ego* que medita, según la constitución y lo constituido —trabajo cuya infinitud se reveló en líneas muy generales en nuestro bosquejo— se integre como cadena de meditaciones particulares en el marco universal de una meditación unitaria, que ha de proseguirse siempre de manera sintética.

¿Debemos concluir con esto y dejar todo lo demás a la exposición de detalles particulares? ¿Son suficientes ya la evidencia ganada y el sentido final que ella predelinea? ¿Ha sido llevada lo suficientemente lejos esa pre-delineación como para colmarnos de una gran fe en esa filosofía originada en este método de la autoexplicitación usado en nuestras meditaciones, de tal modo que podamos aceptarla como el fin de nuestra voluntad de vida y ponernos a trabajar con una feliz confianza? Naturalmente, ya en esta fugaz mirada a lo constituido en nosotros —en mí, el

ego que medita— como mundo, como universo del ser en general, no hemos podido evitar pensar en los *otros* y sus constituciones. Por medio de las constituciones extrañas, constituidas en mi propio *ego (selbst)* se constituye para mí (como lo hemos indicado) el mundo común para *todos nosotros*. Y esto implica también, naturalmente, la constitución de una filosofía en cuanto filosofía común a *todos nosotros* que meditamos juntos —la idea de una única *philosophia perennis*—. Pero, ¿se mantendrá firme nuestra evidencia, la evidencia de una filosofía fenomenológica y de un idealismo fenomenológico como la única posibilidad? Esa evidencia era completamente clara y de ella estábamos perfectamente seguros cuando, entregándonos a la marcha de nuestras intuiciones en la meditación, expresábamos las necesidades esenciales que salían a la luz. Pero, ¿no se volverá ahora inestable, dado que no hemos llevado la pre-delineación metódica hasta el punto en que la posibilidad del ser para nosotros de los otros (muy extraña, como todos lo advertimos) y la más precisa manera de tal ser, sea comprensible según la universalidad de su esencia; sean explicitados los problemas con ella relacionados? Si nuestras *Meditaciones cartesianas* han de ser para nosotros, filósofos en formación, la correcta *introducción* a una filosofía y el comienzo fundamentante de su realidad efectiva, en cuanto idea necesariamente práctica (un comienzo al que también pertenece, por tanto, la evidencia de un camino que ha de constituirse con necesidad ideal para la infinitud del trabajo a efectuar), entonces es menester que nuestras meditaciones mismas nos lleven tan lejos que no dejen en pie ningún enigma respecto de su meta y su camino. Ellas, como lo querían las viejas *Mediaciones* de Descartes, deben descubrir con absoluta comprensibilidad los problemas universales relativos a la idea final de la filosofía (para nosotros, por tanto, los problemas constitutivos); y ello implica que hayan expuesto ya, en su universalidad mas alta y sin embargo rigurosamente cir-

cunscrita, el verdadero sentido universal del *ser en general* y de sus estructuras universales —con una universalidad que hace posible por primera vez un trabajo ontológico acabado, bajo la forma de una filosofía fenomenológica ligada a lo concreto, y luego, consecuentemente, bajo la forma de una ciencia filosófica de hechos—. Pues el ser es para la filosofía, lo mismo que para la investigación de las correlaciones de la fenomenología, una idea práctica, la idea de la infinitud del trabajo de determinación teorética.

Quinta meditación

DESCUBRIMIENTO DE LA ESFERA DEL SER TRASCENDENTAL COMO INTERSUBJETIVIDAD DEMONOLÓGICA

§ 42. *Exposición del problema de la experiencia del extraño en oposición a la objeción de solipsismo*

Refiramos nuestras nuevas meditaciones a una objeción que, según parece, es muy grave, pues ella concierne nada menos que a la pretensión de la fenomenología trascendental de ser ya filosofía trascendental y de poder, por tanto, resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo bajo la forma de una problemática y una teoría constitutivas que se mueven dentro del marco del *ego* trascendentalmente reducido. Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *epokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto *ego* trascendental, ¿no me he convertido por ello en un *solus ipse*, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de «fenomenología», efectúo una consecuente explicitación de mí mismo? ¿No habrá, pues, que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo y se presente ya como filosofía?[37].

Examinemos la cuestión más detenidamente. La reducción trascendental me liga a la corriente de mis puras vivencias de conciencia y a las unidades constituidas por sus actualidades y potencialidades. Parece obvio, pues, que tales unidades son in-

separables de mi *ego*y que, por ello, pertenecen a la concreción misma del *ego*.

Pero, ¿qué sucede entonces con los otros *egos*, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mi, sino que son justamente, de acuerdo con su sentido, otros? ¿No hemos cometido, por tanto, una injusticia con el realismo trascendental? Pudiera ser que éste carezca de fundamentación fenomenológica, pero, a fin de cuentas, tendría por principio razón, en la medida en que busca un camino que va desde la inmanencia del *ego* a la trascendencia del otro. En cuanto fenomenólogos, ¿podemos hacer otra cosa que no sea seguir las huellas de éste y decir que la naturaleza y el mundo en general, constituidos de modo inmanente en el *ego*, tienen detrás de sí, antes que nada, el mundo que es *en sí* mismo, y que, en primer lugar, hay que buscar justamente el camino hacia ese mundo? Y de acuerdo con esto podemos decir aún que ya la cuestión de la posibilidad de un conocimiento realmente trascendente —ante todo, la cuestión de la posibilidad de que yo, saliendo de mi *ego* absoluto, llegue a miss otros *egos*, los cuales, en cuanto otros, no existen realmente en mí, sino que tan sólo son algo de que tengo conciencia en mí— no puede plantearse desde un punto de vista puramente fenomenológico. ¿No es de antemano obvio que mi campo trascendental de conocimiento no va más allá de mi esfera trascendental de experiencia y lo sintéticamente comprendido en ella? ¿No es de suyo comprensible que todo esto está indicado y se agota en mi propio *ego* trascendental?

Sin embargo, quizá no todo sea tan exacto en tales pensamientos. Antes de decidirse en favor de ellos y de las «obviedades» por ellos utilizadas, y antes de entrar en argumentaciones dialécticas y en hipótesis pretendidamente «metafísicas», cuya posibilidad quizá se revele como un perfecto absurdo, sería más adecuado emprender en primer lugar la tarea de la explici-

tación fenomenológica, indicada aquí con la noción de *alter ego*, y llevada a cabo sistemáticamente, en un trabajo concreto. Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo e inclusive como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio. Esta experiencia y sus efectuaciones son, en efecto, hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica. ¿Cómo, si no examinándolos, puedo explicitar en todos sus aspectos el sentido del ser de los otros?

§ 43. *El modo de darse óntico-noemático del otro como hilo conductor trascendental, de la teoría constitutiva de la experiencia del extraño*

Ante todo tengo un hilo conductor trascendental en el otro experimentado, tal como él se me da directamente, cuando profundizo su contenido óntico-noemático (puramente como correlato de mi *cogito*, cuya más precisa estructura aún debe ser descubierta). Lo notable y múltiple de ese contenido indica la multiplicidad de aspectos y la dificultad de la tarea fenomenológica. Por ejemplo, yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia y, por una parte, los experimento como objetos del mundo, no como meras cosas naturales (si bien, en algún respecto, también como tales cosas). En efecto, ellos son experimentados también como gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales. Así, ligados de un modo peculiar a los cuerpos orgánicos, como objetos *psicofísicos*, los otros son *en* el mundo. Por otra parte, yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo —el mismo mundo que

yo experimento— y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros. De tal modo, yo puedo aún explicitar noemáticamente muchas cosas, continuando en esa dirección.

En todo caso, por tanto, en mí mismo, en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética, privada, por así decirlo, sino como un mundo extraño a mí, como *intersubjetivo*, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo, mientras que el mundo experimentado es en sí, frente a todos los sujetos experimentantes y sus fenómenos del mundo.

¿Cómo se explica esto? Tengo que atenerme, imperturbable, a lo siguiente: todo sentido que algún ser tiene y puede tener para mí, tanto según su «qué», como según su «es y es en realidad», es un sentido *en* o bien *desde* mi vida intencional, desde las síntesis constitutivas de esa vida; un sentido que se aclara y se descubre para mí, en los sistemas de verificación concordantes.

Así, pues, para procurar un campo de solución a todas las preguntas imaginables que puedan tener sentido aquí —más aún, para plantearlas y resolverlas paso a paso—, hay que comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad abierta e implícita en que el ser de los otros se *hace* para mí y se explicita respecto de su contenido legítimo, esto es, su contenido de plenificación.

El problema está planteado en primer lugar, por tanto, como un problema especial, es decir, el del *ahí para mi* (*für-mich-da*) de los otros y, consecuentemente, como tema de una *teoría tras-*

cendental de la experiencia del extraño, de la llamada impatía (*Einfühlung*)[38].

Pero en seguida se hace manifiesto que el alcance de tal teoría es mucho mayor de lo que parece al principio, pues ella, al mismo tiempo, *funda una teoría trascendental del mundo objetivo*, y por cierto en todo respecto, particularmente respecto de la naturaleza objetiva. En efecto, al sentido del ser del mundo y, en particular, de la naturaleza en cuanto naturaleza objetiva pertenece, como ya hemos mencionado más arriba, el *ahí-para-cada uno*, como aquello siempre co-mentado por nosotros cuando hablamos de realidad objetiva. Al mundo de la experiencia pertenecen, además, objetos con predicados *espirituales*, los cuales, de acuerdo con su origen y su sentido, remiten a sujetos y, en general, a sujetos extraños, y a su intencionalidad activamente constituyente. Tal es el caso de todos los objetos culturales (libros, instrumentos, obras de todo género, etc.) que al mismo tiempo implican el sentido de experiencia del *ahí-para-cada uno* (esto es, para cada uno de los miembros de la correspondiente comunidad cultural; la europea, por ejemplo, o más estrechamente, la francesa, etc.).

§ 44. *Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la propiedad (Eigenheitssphäre)*[39].

Ahora bien, está en cuestión la constitución trascendental y, con ello, el sentido trascendental de los sujetos extraños, y consecuentemente está también en cuestión un estrato universal de sentido que, irradiando desde ellos, hace en general posible para mí un mundo objetivo; por ello, el sentido cuestionado «sujetos extraños» no puede ser todavía el de los otros en cuanto sujetos objetivos, en cuanto existentes en el mundo. Para proceder aquí correctamente tenemos que llevar a cabo ante todo, de acuerdo con una primera exigencia metódica, una clase peculiar de *epokhé* temática dentro de la esfera trascendental universal. Por lo pronto excluimos del campo temático todo lo

que ahora está en cuestión, esto es, *hacemos abstracción de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referida de modo inmediato o mediato a la subjetividad extraña*, y delimitamos en primer lugar el nexo total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en la que el *ego* se constituye en su propiedad y constituye unidades sintéticas inseparables de ella, las que, por tanto, han de atribuirse también a su propiedad.

La reducción a mi esfera trascendental propia, o sea, a mi concreto yo-mismo trascendental, abstracción hecha de todo lo que me resulta como extraño en la constitución trascendental posee aquí un sentido inusual. En la actitud natural de la mundanidad yo encuentro diferenciados y en la forma del enfrentamiento: yo y los otros. Si yo hago abstracción de los otros, en el sentido habitual, permanezco yo *solo*. Pero tal abstracción no es radical; esa soledad no cambia aún nada en el sentido natural del mundo como experimentable para cada uno, que es inherente al yo comprendido de modo natural y no se perdería aunque una peste universal me hubiera dejado a mí solo. En la actitud trascendental y, al mismo tiempo, en la abstracción constitutiva que acabamos de señalar, mi *ego* —el *ego* del que medita— en su propiedad trascendental, no es empero el habitual «yo, este hombre», reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una *estructura esencial de la constitución universal*, en la cual transcurre la vida del *ego* trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo.

Lo que es específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda intencionalidad y, por tanto, también la dirigida al extraño, sólo que, por razones metódicas, su efectuación sintética (la realidad del extraño para mí) debe permanecer por de pronto fuera de consideración. En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo senti-

do de ser que va más allá de mi *ego* monádico en su propiedad misma; se constituye un *ego,* no como *yo-mismo,* sino como *reflejándose* en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo *ego* no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el *ego* que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El *otro,* según su sentido constituido remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual. Una vez delimitado en primer lugar el *ego* en su propiedad, una vez abarcado con la mirada respecto de su contenido y articulaciones —y esto no sólo teniendo en cuenta sus vivencias, sino también sus unidades de validez concretamente inseparables de él—, tiene que plantearse necesariamente la cuestión acerca de cómo mi *ego,* dentro de su propiedad, puede constituir justamente lo *extraño* bajo el título «experiencia del extraño» —es decir, con un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido, en cierto modo como un *analogon*—. Esto concierne, en primer lugar, a un *alter ego* cualquiera; pero luego concierne a todo lo que cobra determinaciones de sentido a partir de los *alter egos,* en síntesis: al mundo objetivo en la significación propia y plena de la palabra.

Este conjunto de problemas ganará en comprensibilidad cuando procedamos a caracterizar la esfera de propiedad del *ego* o correlativamente cuando llevemos a cabo de modo explícito la *epokhé* abstractiva que la pone de manifiesto. La exclusión temática de las efectuaciones constitutivas de la experiencia del extraño y, junto con ella, la de todos los modos de conciencia referidos a lo extraño, no significa ahora, simplemente, la *epokhé* fenomenológica respecto de la ingenua validez de ser de lo extraño, equivalente a la que hemos llevado a cabo respecto de todo lo objetivo que existe para nosotros en la actitud

directa, ingenua. Pues siempre está y sigue estando presupuesta la actitud trascendental, según la cual todo lo que antes existía para nosotras en la actitud directa, es tomado exclusivamente como *fenómeno*, como sentido mentado y verificable, puramente en el modo en que ha cobrado y cobra para nosotros sentido de ser como correlato de los sistemas constitutivos que hay que descubrir. Precisamente por medio de la nueva *epokhé* estamos preparando ahora ese descubrimiento y esa aclaración de sentido de un modo más preciso, como se ve a continuación.

En la actitud trascendental, yo trato ante todo de delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental *lo que me es propio (das Mir-Eigene)*. Ello es, me digo en primer lugar, lo no *extraño*. Comienzo, pues, por liberar abstractivamente este horizonte de experiencia de todo lo extraño en general. Pertenece al fenómeno trascendental del *mundo* el hecho de que él sea dado directamente en una experiencia concordante; consecuentemente hay que abarcar el mundo con la mirada y prestar atención al modo en que lo extraño se presenta co-determinando el sentido del mundo, y en la medida en que precisamente hace esto, excluirlo abstractivamente. De tal suerte, hacemos abstracción en primer lugar de lo que da su sentido específico a hombres y animales en cuanto seres vivientes, por así decirlo, del género del yo (*ich-artigen*); a continuación hacemos lo mismo con todas las determinaciones del mundo fenomenal que por su sentido remiten a *otros* en cuanto yo-sujetos y que, por consecuencia, los presuponen (por ejemplo, todos los predicados culturales). Podemos decir, pues, que hacemos abstracción de toda espiritualidad extraña (*Fremdgeistigen*) en cuanto aquello que posibilita el sentido específico de lo *extraño* que aquí está en cuestión. Del mismo modo no hay que pasar por alto y, por tanto, debe también ser excluido por abstracción, ese carácter de *pertenecer al mundo circundante de cada uno*, que corresponde a todos los objetos del mundo fenomenal y constitu-

ye su extrañeza; ese carácter de existir y ser accesibles a cada uno, de poder importarle o no importarle algo a cada uno en su vida y en sus aspiraciones.

En este respecto comprobamos algo importante. Al efectuar esa abstracción, *nos queda un estrato unitario y coherente del fenómeno «mundo»*, del correlato trascendental de la experiencia del mundo que se despliega de una manera continua y concordante. A pesar de nuestra abstracción, podemos avanzar de una manera continua en la experiencia intuitiva, permaneciendo exclusivamente en este estrato. Este estrato unitario está caracterizado, además, por el hecho de ser esencialmente fundante; esto quiere decir que yo no puedo, manifiestamente, tener lo *extraño* como experiencia ni, por tanto, el sentido *mundo objetivo* como sentido de experiencia, sin tener aquel estrato en una real y efectiva experiencia, mientras que la inversa no es el caso.

Observemos más detenidamente el resultado de nuestra abstracción, es decir, lo que ella nos ha dejado. En el fenómeno del mundo —del mundo que aparece con un sentido objetivo— se separa un sustrato como *«naturaleza» incluida en mi propiedad (eigenheitliche «Natur»)* que debe permanecer bien diferenciada de la mera naturaleza, es decir, de lo que es el tema del investigador de la naturaleza. Por cierto, también esta última surge en virtud de una abstracción, a saber, haciendo abstracción de todo lo psíquico y de todos los predicados del mundo objetivo provenientes de lo personal. Pero lo obtenido en esta abstracción del investigador de la naturaleza es un estrato perteneciente al mundo objetivo mismo (en la actitud trascendental se diría: perteneciente al sentido objetivo «mundo objetivo»); y es, por tanto, él mismo un estrato objetivo, así como también aquello de lo cual es abstraído, por su parte, es algo positivo (lo psíquico objetivo, los predicados culturales objetivos, etc.). Sin embargo, en nuestra abstracción desaparece totalmente el sen-

tido «objetivo» que pertenece a todo lo mundanal en cuanto inter-subjetivamente constituido, en cuanto algo experimentable para cada uno, etc. Así pertenece a mi propiedad, purificada de todo sentido de una subjetividad extraña, un sentido de *mera naturaleza* que también ha perdido precisamente ese *para cada uno* y que, por tanto, de ningún modo debe ser tomada por un estrato abstractivo del mundo mismo o bien de su sentido. Entre los cuerpos físicos de esta *naturaleza* y captado en mi propiedad, encuentro luego, con una preeminencia única, *mi cuerpo orgánico*[40], a saber, como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente *cuerpo orgánico*, el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación, si bien en diversos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de lo frío y lo caliente, etc.); el único en el que yo *mando y gobierno* de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus *órganos*. Yo percibo *con* las manos, tocando cinestésicamente, lo mismo que mirando anestésicamente percibo *con* los ojos, etc., y puedo percibir siempre así. Estas cinestesias de los órganos transcurren en el *yo hago* y están sujetas a mi *yo puedo*; además, al poner en juego esas cinestesias, yo puedo empujar, impeler, etc., y, en virtud de ello, obrar corporalmente, de modo inmediato y luego mediato. Por mi actividad perceptiva experimento (o puedo experimentar) toda la naturaleza, inclusive mi propia corporalidad orgánica, que en tal proceso está, por tanto, referida a sí misma. Esto es posible por el hecho de que yo siempre *puedo* percibir una mano *mediante* la otra, un ojo mediante una mano, etc.; así, pues, el órgano funcionante tiene que convertirse en objeto y el objeto en órgano funcionante. Y lo mismo sucede en el caso de la acción originaria, en general posible, ejercida por mi propia corporalidad orgánica sobre la *naturaleza* y la misma corporalidad —la cual, por tanto, está referida también prácticamente a sí misma.

Poner de manifiesto mi cuerpo orgánico reducido a mi propiedad, significa ya poner de manifiesto parcialmente la *esencia propia* (*deseigentlichen Wesens*) del fenómeno objetivo «*yo, en cuanto este hombre*». Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos únicos de relación del yo y de la vida con el cuerpo físico y orgánico. Si el mundo exterior, el cuerpo orgánico y la totalidad psicofísica han sido purificados así de lo que no es propiedad (*eigenheitliche Reinigung*), yo he perdido mi sentido natural de ser un yo, en la medida en que permanece eliminada toda referencia de sentido a un posible «nos» o «nosotros», y he perdido toda mi mundanidad, en el sentido natural.

En mi propiedad espiritual, empero, soy yo el polo-yo idéntico de mis múltiples vivencias puras, las de mi intencionalidad pasiva y activa, y de todas las habitualidades instituidas o por instituir en tales vivencias.

Así, en virtud de esa exclusión abstractiva del sentido de lo extraño, hemos retenido una especie de «mundo», una naturaleza reducida a la propiedad, un yo psicofísico con cuerpo, alma y yo personal integrado en esa naturaleza mediante el cuerpo orgánico —únicos miembros de ese «mundo» reducido—. Manifiestamente se presentan también en éste los predicados que poseen significación a partir de ese yo, como, por ejemplo, los predicados de valor y de obra. Todo esto no es, por tanto, absolutamente nada mundano en sentido natural (de ahí las constantes comillas), sino sólo lo exclusivamente propio en mi experiencia del mundo, lo que la atraviesa por todas partes y es

intuitiva y unitariamente coherente en ella. Las articulaciones que distinguimos en este fenómeno del mundo reducido a mi propiedad están, por tanto, concretamente unificadas, como se muestra además en el hecho de que la forma espacio-temporal —pero la forma espacio-temporal correspondientemente reducida a mi propiedad— pasa también a formar parte de este fenómeno reducido del mundo, también los «objetos» reducidos, es decir, las «cosas», el «yo psicofísico», son, por consecuencia, exteriores los unos a los otros. Pero aquí nos llama la atención algo notable; una cadena de evidencias que, en su encadenamiento, tienen sin embargo el aire de paradojas. La vida psíquica entera de mi yo, de este mi yo *psicofísico*, incluida mi vida experimentante del mundo, e incluida también mi experiencia real y posible de lo extraño, no es afectada por la supresión de lo extraño. Es, pues, inherente a mi ser psíquico la total constitución del mundo para mí existente, y su ulterior división en los sistemas constitutivos que constituyen los sistemas de mi propiedad y los sistemas de lo que me extraño. Yo, el *yo humano* (el yo psicofísico) reducido, soy, pues, constituido como miembro del *mundo*, con un múltiple *fuera de mí*, pero yo mismo constituyo todo esto en mi psique y lo llevo intencionalmente en mí. Si pudiera mostrar que todo lo constituido como propiedad, y por tanto también el *mundo* reducido, pertenece a la esencia concreta del sujeto constituyente como determinación interior inseparable, entonces, en la autoexplicitación del yo se encontraría su mundo propio como en el *interior* y, por otra parte, recorriendo este mundo directamente, el yo se encontraría a sí mismo como miembro de las exterioridades del mundo, y distinguiría entre él mismo y el *mundo exterior*.

§ 45. *El ego trascendental y la apercepción de sí mismo como hombre psicofísico reducido a la propiedad*

Estas últimas meditaciones, así como su conjunto, las hemos efectuado en la actitud de la reducción trascendental —es decir,

las he efectuado yo, el que medita, en cuanto *ego* trascendental —. Ahora hay que preguntar cómo se relacionan entre sí el yo-humano reducido a su propiedad pura en el fenómeno del mundo reducido del mismo modo y el yo como *ego* trascendental. Este último ha surgido de la *puesta entre paréntesis* del entero mundo objetivo y de todas las demás objetividades (también las ideales). En virtud de ella he llegado a percatarme de mí como *ego* trascendental que en su vida constitutiva constituye todo lo que en cada caso es para mí objetivo —el yo de todas las constituciones, que existe en sus vivencias actuales y potenciales, y en sus habitualidades personales (*ichliche*), en las cuales constituye todo lo objetivo y también se constituye a sí mismo como *ego* idéntico—. Ahora podemos decir: en cuanto yo, como este *ego*, he constituido y siempre sigo constituyendo el mundo que existe para mí como fenómeno (como correlato), he llevado a cabo —bajo el título «yo», en el sentido corriente del yo humano personal, dentro de la totalidad del mundo constituido— una *apercepción mundanizante de mí mismo* (*verweltlichende Selbstapperzeption)* en las correspondientes síntesis constitutivas, a la que mantengo en constante validez y sigo configurando. Gracias a esa mundanización, todo lo que está trascendentalmente incluido en mi propiedad, en mí en cuanto este *ego* último, entra en mi *psique* como algo psíquico.

Yo encuentro la apercepción mundanizante y puedo ahora, desde la psique, como fenómeno y como parte del fenómeno «hombre», volver a mí en cuanto *ego* universal y absoluto, en cuanto *ego* trascendental. Por consiguiente, si yo, como este *ego*, reduzco mi fenómeno del mundo objetivo a mi propiedad y le agrego todo lo que pueda encontrar ahora como mío *propio* (lo que, después de aquella reducción, ya no puede contener nada *extraño*), esta entera propiedad de mi *ego* habrá de encontrarse nuevamente, en el fenómeno del mundo reducido, como la propiedad *de mi psique*; pero en cuanto componente de mi

apercepción del mundo, ella es algo secundario desde el punto de vista trascendental. Si nos atenemos al *ego* último, trascendental, y al universo de lo constituido en él, encontramos que le corresponde inmediatamente la división de su entero campo trascendental de experiencia en la esfera de *su* propiedad —junto con el estrato coherente de su experiencia del mundo, en la que todo lo extraño está *eliminado*— y la esfera de lo extraño. Toda conciencia *de* lo extraño, sin embargo, todo modo de aparición *de* él, pertenece a la primera esfera. Todo lo que el *ego* trascendental constituye en aquel *primer* estrato como no-extraño —como propio— le pertenece como un componente de su concreta esencia propia (como aún habrá de mostrarse); es inseparable de su ser concreto. Dentro de y con los medios de este ser propio, el *ego* trascendental constituye, empero, el mundo *objetivo,* como universo de un ser para él extraño y en primer lugar, lo extraño en el modo del *alter ego*.

§ 46. *La propiedad como esfera de las actualidades y potencialidades de la corriente vivencial*

Hasta ahora hemos caracterizado el concepto fundamental «*lo que me es propio*» *(Mir-Eigenes)* sólo indirectamente, como lo no-extraño; esto, a su vez, se basaba eh el concepto del otro, al que, por tanto, presuponía. Pero para aclarar su sentido es importante poner de relieve también una *característica positiva* de eso propio o bien del *ego en mi propiedad*. Esta característica fue solamente insinuada en las últimas frases del parágrafo anterior. Tomemos algo más general como punto de partida. Cuando un objeto concreto se nos destaca en la experiencia como algo particular y la mirada de la atención captante se dirige a él, entonces, esa simple captación se apropia de él como mero «objeto indeterminado de la intuición empírica». El llega a ser objeto determinado y cada vez más determinado, cuando la experiencia prosigue en forma de una experiencia determinante, que, en primer lugar, explicita el objeto mismo a partir de él

mismo; cuando es, pues, una pura explicación. Fundándose en el objeto que es dado como idéntico consigo mismo gracias a una síntesis continua e intuitiva de identificación, esa explicación, en su progreso sintético y articulado, despliega en un encadenamiento de intuiciones particulares las determinaciones del objeto mismo, sus determinaciones *interiores*. Ellas se presentan originariamente como determinaciones *en* las que el objeto, lo idéntico, es lo que es —lo que él es en sí mismo— y, por cierto, *en y para sí*; en esas determinaciones se explicita su ser idéntico en las propiedades particulares. Este contenido propio esencial está sólo anticipado en general y en forma de horizonte; únicamente mediante la explicación se constituye originariamente (con el sentido: nota interior, propia y esencial, parte especial, propiedad [*Eigenschaft*]).

Apliquemos esto. Cuando yo, en la reducción trascendental, reflexiono sobre mí, el *ego* trascendental, entonces yo soy dado para mí perceptivamente, como este *ego*, y por cierto en una percepción captante. Yo me percato también de que yo, aunque sin captarme, ya antes estaba ahí siempre para mí, *ya dado*, originalmente intuible (percibido, en el más amplio sentido). Pero yo soy dado, en todos los casos, con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas. También lo que me es propio se descubre mediante explicación y obtiene su sentido originario a partir de la efectuación de ésta. Se descubre originariamente en la dirección de la mirada experimentante y explicitante hacia mí mismo, hacia mi «yo soy», dado perceptivamente e, inclusive, de modo apodíctico, y hacia su identidad consigo mismo que permanece en la síntesis continua y unitaria de la originaria experiencia de sí mismo. Lo esencial y propio de esto idéntico se caracteriza como su real y posible *explicatum*, como aquello en lo que yo meramente despliego mi propio ser idéntico en cuanto lo que él, como idéntico, es en la particularidad, él en sí mismo.

Aquí hay que considerar ahora lo siguiente: si bien yo hablo legítimamente de autopercepción, y por cierto, respecto de mi *ego* concreto, ello empero no significa que yo me mueva siempre en la esfera de las percepciones particulares en sentido propio —como sucede en la explicitación de una cosa visual dada en la percepción— y que, de acuerdo con ello, obtenga únicamente *explicata* perceptuales y no otros. Pues al explicar el horizonte de mi ser propio esencial, yo choco en primer lugar con mi temporalidad inmanente y, por ello, con mi ser bajo la forma de la abierta infinitud de una corriente vivencial, en la que están incluidos, de algún modo, todas mis propiedades, a las cuales pertenece también mi actividad explicativa. Transcurriendo en el presente viviente, esta explicación sólo puede encontrar en una percepción propiamente dicha lo que transcurre en el presente viviente. Ella descubre el pasado que me es propio, del modo más originario que se pueda concebir, mediante recuerdos. Si bien yo constantemente me soy dado *originaliter* a mí mismo y puedo explicar progresivamente lo que me es esencialmente propio, esta explicación se lleva a cabo, en gran parte, en actos de conciencia que no son percepciones de los respectivos momentos de mi esencia propia. La corriente de mis vivencias, en cuanto aquella en que yo vivo como yo idéntico, sólo puede serme así accesible, en primer lugar, en sus actualidades y, luego, en las potencialidades que manifiestamente me son también propias y esenciales. Todas las posibilidades de la clase del «*yo puedo* o *yo podría* poner en marcha esta o aquella serie de vivencias» —entre ellas también la del «yo puedo» de la previsión o de la retrovisión, es decir, del yo puedo penetrar, descubriéndolo, en el horizonte de mi ser temporal— manifiestamente me pertenecen como algo propio y esencial a mí mismo.

Pero la explicitación es siempre original, si, precisamente sobre la base de la experiencia original de sí, despliega lo experi-

mentado mismo trayéndolo a aquel darse en sí mismo que es aquí lo más originario que se pueda concebir. La *evidencia apodíctica* de la autopercepción trascendental (del *yo soy*) se extiende a esta explicitación, si bien con una restricción que ya fue elucidad anteriormente. Tan sólo las formas estructurales universales en las cuales yo existo como *ego*, en las cuales, unicamente, yo soy y puedo ser en esencial universalidad se destacan con evidencia apodíctica absoluta en virtud de la autoexplicitación. A ellas pertenecen (entre otras) el modo de ser en la forma de una cierta vida universal en general, en la forma de la constante autoconstitución de sus propias vivencias como temporales, dentro de un tiempo universal, etc. Toda explicitación de datos egológicos singulares —como, por ejemplo, una evidencia cierta, si bien imperfecta, del recuerdo de mi propio pasado — participa en este *a priori* apodíctico universal con su generalidad indeterminada, pero determinable. Esta participación en la apodicticidad se muestra en la ley formal, por su parte también apodíctica: tanta apariencia (*Schein*), tanto ser (sólo que oculto, falsificado por aquella), al que, por consiguiente, interrogar, buscar y hallar siguiendo una ruta pre-delineada —aunque no sea más que en una mera aproximación a su contenido plenamente determinado—. Este ultimo, en el sentido de algo rigurosamente identificable siempre de nuevo y respecto de todas sus partes y momentos, es una *idea válida a priori*.

§ 47. *El objeto intencional pertenece también a la plena concreción monádica de la propiedad. La trascendencia inmanente y el mundo primordial*

Manifiestamente, lo que me es esencialmente propio a mí en cuanto *ego* —y esto es de particular importancia— no sólo se extiende a las actualidades y potencialidades de la corriente vivencial, sino también a los sistemas constitutivos y a las unidades constituidas —pero esto último sólo con cierta restricción —. Es decir: allí donde y en la medida en que la unidad consti-

tuida es inseparable de la constitución original misma en la manera inmediata y concreta de una unificación, allí, tanto el percibir constituyente como el ser percibido, pertenecen a mi concreta propiedad.

Esto no concierne tan sólo a los *data* sensibles, que, tomados como meros datos de la sensación, se constituyen como míos propios en cuanto *temporalidades inmanentes* dentro del marco de mi *ego*; por el contrario, también vale para todas mis habitualidades, que igualmente me son propias, y que, partiendo de actos que me son propios y que las instauran, se constituyen como convicciones permanentes, como aquellas convicciones en que yo mismo llego a ser el permanentemente convencido de tal manera y por medio de las cuales yo, como yo polar (en el sentido especial del mero polo-yo) obtengo determinaciones que son específicas del yo. Por otra parte, empero, pertenecen también aquí objetos *trascendentes*, por ejemplo, los objetos de la sensibilidad *exterior*, unidades de multiplicidades de modos sensibles de aparición —si yo, como *ego* puro, tomo en consideración únicamente aquello que como objeto espacial que aparece es constituido de una manera realmente original por mi sensibilidad propia y mis apercepciones propias como algo concretamente inseparable de ellas mismas—. Vemos en seguida que a esta esfera pertenece el *mundo* entero que antes redujimos eliminando los componentes de sentido de lo extraño, y que este mundo, por tanto, ha de contarse legítimamente en el contenido concreto, positivamente definido, del *ego*, como algo que le es propio. Una vez que hemos dejado fuera de consideración las efectuaciones intencionales de la impatía (*Einfühlung*), de la experiencia de lo extraño, tenemos una naturaleza y una corporalidad orgánica que ciertamente se constituye como unidad objetiva espacial y como *trascendente* frente a la corriente vivencial, pero como mera multiplicidad de objetividades de una posible experiencia —siendo esta experiencia únicamente

mi propia vida y no siendo lo allí experimentado nada más que una unidad sintética inseparable de esa vida y sus potencialidades.

De este modo se ve con claridad que el *ego*, tomado concretamente, tiene un universo de lo que le es propio a sí mismo, el cual puede ser descubierto mediante una «explicitación original apodíctica —o que al menos pre-delinea una forma apodíctica— del *ego sum* apodíctico. Dentro de esta *esfera de originalidad* (de la explicitación original de sí mismo) encontramos también un *mundo trascendente* que se origina sobre la base del fenómeno intencional «mundo objetivo» reducido a la propiedad (en el sentido positivo al que ahora damos preferencia); pero también pertenecen a ese ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías, puras posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como *trascendentes*, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad. Todas ellas pertenecen también al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que yo soy en mí mismo en plena concreción o, como también decimos, a mi *mónada*.

§ 48. *La trascendencia del mundo objetivo como perteneciente a un nivel superior frente a la trascendencia primordial*

El hecho de que para mí se pueda en general oponer esa mi esencia propia a alguna otra cosa, o el hecho de que yo, el que soy yo, pueda llegar a ser consciente de algo que me es extraño, de un otro que no soy yo, presupone, por tanto, que no todos los modos de conciencia que me son propios pertenecen al círculo de aquellos que son *modi* de mi autoconciencia. Por cuanto el ser real se constituye originariamente mediante la concordancia de la experiencia, debe haber, pues, en mi propio *ego*, frente a la experiencia de sí mismo y al sistema de su concordancia —o sea, al de la explicitación de sí mismo en propiedades— todavía otras experiencias que formen sistemas de concordancia. Y el problema es ahora ver cómo hemos de com-

prender el hecho de que el *ego* tenga y pueda formar siempre de nuevo en sí intencionalidades de esta nueva clase, con un sentido de ser mediante el cual el *ego* mismo *trasciende totalmente su propio ser*. ¿Cómo el ser real y en cuanto tal —es decir, no el meramente mentado de alguna manera, sino el que se verifica concordantemente en mí— puede ser para mí otra cosa que, por así decirlo, un punto de intersección de mi síntesis constitutiva? ¿Es, por tanto, mi propiedad, en cuanto concretamente inseparable de mi síntesis? Pero ya la posibilidad del más vago, del más vacío mentar de lo extraño es problemática, si es verdad que, esencialmente, cada uno de tales modos de conciencia tiene sus posibilidades de descubrimiento, de pasar a experiencias plenificantes o desilusionantes de lo mentado, y si, además, en la génesis de la conciencia, remite a tales experiencias del mismo objeto mentado o uno similar.

El *factum* de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no-yo en la forma: otro yo) en él. Fue un resultado importante de la reducción a la propiedad llevada a cabo en estas experiencias el haber puesto de relieve el sustrato intencional de ellas, en el que se muestra un *mundo* reducido como trascendencia inmanente. En el orden de la constitución de un mundo extraño al yo, de un mundo *exterior* a mi propio yo concreto (pero de ningún modo exterior en el sentido espacial natural), ese mundo reducido es la trascendencia (o un *mundo*) en sí primera, la trascendencia *primordial*, que, a pesar de su idealidad en cuanto unidad sintética de un sistema infinito de mis potencialidades, *todavía es una parte determinante de mi ser propio y concreto como ego*.

Ahora tiene que ser hecho comprensible cómo, en el grado superior y fundado, se lleva a cabo la donación de sentido de la *trascendencia objetiva* propiamente dicha, secundaria en el orden de la constitución, y esto bajo la forma de *experiencia*. No se trata aquí de descubrir una génesis que transcurre temporal-

mente, sino de un análisis estático. El mundo objetivo está siempre ahí para mí, ya acabado (*fertig*), es la dadidad de mi continua experiencia objetiva, actual y viviente. También lo que no es actualmente experimentado es algo que sigue teniendo validez habitual. Se trata de interrogar a esta misma experiencia y de descubrir intencionalmente la manera como ella da sentido, la manera como ella puede presentarse como experiencia y verificarse como evidencia de un ser real provisto de una esencia propia explicitable, pero que no es mi esencia propia, ni se inserta como parte integrante de mi propiedad, si bien sólo en mi ser puede cobrar sentido y verificación.

§ 49. *Predelineación de la marcha de la explicitación intencional de la experiencia de lo extraño*

El sentido de ser *mundo objetivo* se constituye sobre el trasfondo de mi *mundo* primordial en muchos grados. Como primer grado hay que destacar el grado de la constitución del *otro* o de *los otros en general,* esto es, de los *egos* excluidos de mi concreto ser propio (excluidos de mí en cuanto *ego primordial*). En conexión con esto y, por cierto, motivado por ese primer paso, *se superpone otro sentido, de un modo general, sobre mi mundo primordial,* en virtud de lo cual éste se convierte en aparición *de* un determinado mundo *objetivo,* en cuanto el mundo uno y el mismo para cada uno, incluido yo mismo. *Lo extraño en sí primero* (el primer *no-yo*), por tanto, *es el otro yo*. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. Está implícito en la esencia de esta constitución, que se eleva a partir de los *puros* otros (que aún no tienen un sentido mundanal), el hecho de que los *otros* para mí no permanecen aislados, sino que, por el contrario, se constituye (naturalmente, en la esfera de mi propiedad) una comunidad de yoes, que me incluye a mí mismo como una comunidad de yoes que existen los unos con y para los

otros, y *en última instancia una comunidad de las mónadas,* en cuanto comunidad que (en su intencionalidad constituyente comunizada) constituye el *mundo uno e idéntico*. En este mundo se presentan nuevamente todos los yoes, pero en una apercepción objetivante con el sentido *hombres*, es decir, «hombres psicofísicos como objetos del mundo».

Gracias a esta comunización, la intersubjetividad trascendental tiene una esfera intersubjetiva de propiedad en la cual ella constituye intersubjetivamente el mundo objetivo; y así, en cuanto *nosotros* trascendental, es una subjetividad para ese mundo y también para el mundo de los hombres, que es la forma en la que la intersubjetividad se ha realizado objetivamente a sí misma. Volvemos a distinguir aquí una esfera intersubjetiva de propiedad y un mundo objetivo; pero, sin embargo, cuando yo, como *ego,* me pongo sobre el terreno de la intersubjetividad constituida a partir de las fuentes de mi esencia propia, debo reconocer que el mundo objetivo ya no la *trasciende* en sentido propio, que no trasciende su esencia intersubjetiva propia, sino que más bien le es inherente en calidad de trascendencia *inmanente*. Dicho más exactamente: el mundo objetivo como *idea,* como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva —de una experiencia intersubjetivamente comunizada— que idealmente puede ser y ha sido llevada a cabo como siempre concordante, está esencialmente referido a la intersubjetividad, la cual está constituida a su vez en la idealidad de una apertura infinita, cuyos sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes. Según esto, *a la constitución del mundo objetivo pertenece esencialmente una «armonía» de las mónadas,* precisamente esa constitución armónica particular en las mónadas particulares, y, por consiguiente, también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas particulares. Pero esto no está pensado como una construcción *metafísica* de la armonía monádica, así

como las mónadas, por su parte, tampoco son invenciones o hipótesis metafísicas. Se trata, por el contrario, de algo perteneciente a la explicitación de los contenidos intencionales que yacen en el hecho del mundo de la experiencia que existe para nosotros. Aquí hay que observar nuevamente lo que ya hemos acentuado en reiteradas oportunidades, a saber, que las ideas expuestas no son fantasías o modos de un *como si,* sino que surgen constitutivamente junto con toda experiencia objetiva y que tienen sus modos de legitimación y de configuración en la actividad científica.

Lo que acabamos de exponer es una visión preliminar del curso gradual de la explicitación intencional que debemos llevar a cabo para solucionar el problema trascendental en el único sentido concebible, y para llevar efectivamente a cabo el idealismo trascendental de la fenomenología.

§ 50. *La intencionalidad mediata de la experiencia de lo extraño como «apresentación» (apercepción analógica)*

Después de haber concluido el grado preliminar, muy importante desde el punto de vista trascendental, a saber, la definición y articulación de la esfera primordial, nos encontramos con verdaderas dificultades, de hecho nada exiguas, ocasionadas por el primero de los pasos arriba descritos, encaminados a la constitución de un mundo objetivo, el paso hacia el *otro.* Estas dificultades residen, por tanto, en la aclaración trascendental de la experiencia de lo extraño, tomada en el sentido de que el otro todavía no ha llegado a cobrar el sentido «hombre».

La experiencia es conciencia original; y, en efecto, en el caso de la experiencia de un hombre decimos, por lo general, que el otro está ahí él mismo ante nosotros *«en carne y hueso»* (*leibhaftig).* Por otra parte, esta presencia en carne y hueso no nos impide admitir inmediatamente que en realidad no es el otro «yo mismo», con sus vivencias, sus apariciones mismas, nada de lo

que pertenece a su esencia propia, lo que allí llega a darse originariamente. Si éste fuera el caso, es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo. Sucedería algo similar con su cuerpo orgánico, si éste no fuera nada más que el *cuerpo físico*, es decir, la unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles, y que pertenece a mi esfera primordial en cuanto configurada exclusivamente por mi *sensibilidad*. Aquí tiene que haber cierta *mediatidad de la intencionalidad*, que, partiendo del sustrato *mundo primordial*, que en todo caso es el que constantemente permanece en la base, represente un *ser-también-ahí (Mit da)* que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un «él mismo ahí». Se trata, pues, de una suerte de hacer *co-presente*, de una suerte de *apresentación*.

Una tal apresentación tiene lugar ya en la experiencia exterior, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente apresenta una cara posterior de la misma cosa, y le prescribe un contenido más o menos determinado. Pero, por otra parte, la experiencia del otro no puede consistir precisamente en tal clase de apresentación co-constituyente de la naturaleza primordial, por cuanto ésta tiene la posibilidad de la verificación por medio de la correspondiente presentación plenificante (el reverso puede convertirse en la cara anterior); mientras que tal posibilidad ha de excluirse *a priori* de la apresentación que debe introducirnos en otra esfera original. ¿Cómo puede ser motivada en mi esfera original la apresentación de la esfera original de otro y, con ello, el sentido «*otro*», efectivamente, en cuanto experiencia, como ya lo indica la palabra «apresentación» (hacer consciente como co-presente)? Esto no puede hacerlo cualquier presentificación; es capaz de ello únicamente si está ligada a una presentación, a una au-

todadidad en sentido propio. Tan sólo en cuanto exigida por esta presentación puede tener el carácter de apresentación, de manera semejante a como en la experiencia de las cosas la existencia percibida motiva la coexistencia.

La percepción del mundo primordialmente reducido, que se desarrolla de una manera continua en las articulaciones antes descritas, ordenada dentro del marco general de la constante autopercepción del *ego*, nos brinda el trasfondo de la percepción propiamente dicha. La cuestión, ahora, consiste en saber qué ha de tomarse particularmente en consideración en este respecto y cómo transcurre la motivación, cómo se descubre la efectuación intencional, sumamente complicada, de la apresentación que fácticamente se lleva a cabo.

El sentido literal de «los otros» —el otro yo— puede brindarnos una primera orientación: *alter* quiere decir *alter ego*. El *ego* que está aquí implicado soy yo mismo, constituido dentro de mi primordial propiedad y por cierto de una manera única, como unidad psicofísica (como hombre primordial), como yo *personal* gobernando inmediatamente en mi cuerpo orgánico, en el único cuerpo orgánico, y actuando también de modo inmediato sobre el mundo circundante primordial; por lo demás, sujeto de una concreta vida intencional, de una esfera psíquica relacionada consigo mismo y con el *mundo*. Todo esto está a nuestra disposición en la tipificación que surge en la vida experiencial, con sus familiares formas de fluir y combinarse. Por cierto no hemos investigado por medio de qué intencionalidades —que a su vez son sumamente complicadas— se ha constituido todo ello; esto conforma un estrato especial de importantes investigaciones en el cual no hemos entrado ni podíamos entrar.

Ahora bien, supongamos que otro hombre entra en nuestro campo perceptivo; esto significa, reducido primordialmente: en el campo perceptivo de mi naturaleza primordial se presenta

un cuerpo físico que, en cuanto primordial, no es, obviamente, más que una parte determinante de mí mismo (una *trascendencia inmanente*). Por cuanto en esta naturaleza y este mundo mi cuerpo orgánico es el único cuerpo físico que esta constituido y que puede ser constituido originariamente como cuerpo orgánico (como órgano funcionante), ese otro cuerpo físico, allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una *transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*; en una forma, por tanto, que excluye una legitimación efectivamente directa y, consecuentemente, primordial de los predicados de la corporalidad orgánica especifica, es decir, una legitimación de éstos por medio de una apercepción propiamente dicha. Está claro, de antemano el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*.

Sería, por tanto, una cierta apercepción asimilante; pero, no por ello, una inferencia por analogía. La apercepción no es una inferencia, no es un acto del pensamiento. Toda apercepción en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados —por ejemplo el mundo cotidiano ya dado—, toda apercepción en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una *instauración originaria*, en la cual se había constituido por vez primera un objeto de similar sentido. También las cosas de este mundo que nos son desconocidas, nos son conocidas, hablando en general, según su tipo. Ya hemos visto anteriormente cosas semejantes, si bien no precisamente esta cosa que está aquí. Así, toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipativa del objeto como objeto de un sentido similar. Tanto como se «extiende este dar-

se anticipadamente, hay una tal transferencia. Al mismo tiempo, lo que en una experiencia posterior se revela como teniendo un sentido realmente nuevo, puede cumplir a su vez la función de una instauración y fundar una predonación de un sentido más rico. El niño que ya ve cosas, comprende por vez primera, digamos, et sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni comparando, ni llevando a cabo una inferencia. Sin embargo, la manera como surgen las apercepciones y, ulteriormente, la manera como intencionalmente remiten por sí mismas, por su sentido y horizonte de sentido, a su génesis, es muy diferente según los casos. A los grados de formación de los sentidos objetivos corresponden los de las apercepciones. A fin de cuentas siempre retornamos a la distinción radical de las apercepciones en aquellas que, según su génesis, pertenecen puramente a la esfera primordial y aquellas que se presentan con el sentido *alter ego* y que sobre este sentido, gracias a una génesis de un grado superior, han superpuesto un nuevo sentido.

§51. *El «apareamiento»* («Paarung») *como componente constitutivo por asociación de la experiencia de lo extraño*

Ahora bien, al tratar de indicar la peculiaridad de aquella aprehensión analogizante por la cual un cuerpo físico orgánico, dentro de mi esfera primordial y por la similitud con mi propio cuerpo físico es aprehendido también como cuerpo orgánico, chocamos en primer lugar con el hecho de que aquí el original de la instauración originaria es siempre presente y viviente; la instauración originaria misma, por tanto, sigue estando siempre en marcha, actuando y viviendo. En segundo lugar, nos encontramos con la peculiaridad, cuyo carácter necesario ya conocemos, de que lo apresentado en virtud de aquella analogía jamás puede llegar efectivamente a la presencia, es decir, a la percepción en sentido propio. El hecho de que el *ego* y el *alter*

ego siempre y necesariamente sean dados en un originario *apareamiento*, está estrechamente conectado con la peculiaridad mencionada en primer término.

El apareamiento, es decir, el presentarse configurado como par, y luego, sucesivamente como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la esfera psicológica intencional); y, para agregarlo en seguida, hasta donde sea actual un apareamiento, hasta allí se extiende aquella notable manera de instauración originaria de una aprehensión analogizante que permanece en la actualidad viviente, que hemos destacado como la primera peculiaridad de la experiencia de lo extraño; pero que, según esto, no es una peculiaridad exclusiva de ésta.

Elucidemos en primer lugar lo esencial del apareamiento (o bien de cualquier formación de una pluralidad) en general. El apareamiento es una forma originaria aquella de síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva de la *identifiación* designamos como *asociación*. Lo característico de una asociación aparente reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia, y que sobre esta base, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundamentan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen por tanto precisamente como par. Si son más de dos se constituye un grupo, una pluralidad fenomenalmente unitaria fundada en apareamientos singulares. En un análisis más exacto encontramos que hay aquí, esencialmente, una «transgresión» intencional, que se presenta genéticamente (y por cierto, de modo esencial) tan pronto como los elementos que se aparean han llegado a ser conscientes al mismo tiempo y distintos a la vez; encontramos, más precisamente, un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objeti-

vos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una gradación, teniendo por caso límite la *igualdad*. Como modo de esta coincidencia se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, esto es, se lleva a cabo la apercepción de uno de ellos de acuerdo ni el sentido del otro, siempre que algunos momentos de sentido realizados en lo experimentado no anulen esa transferencia en la conciencia del *otro*.

En el caso que nos interesa particularmente, es decir, en el de la asociación y apercepción del *alter ego* por el *ego,* se llega al apareamiento sólo cuando el otro entra en mi campo perceptivo. En cuanto yo psicofísico primordial, yo estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial, independientemente de que dirija o no mi atención a mí mismo, y de que me vuelva a mí con alguna actividad o no lo haga. En particular mi cuerpo físico-orgánico está siempre ahí y sensiblemente destacado; pero, además, y esto con primordial originariedad, él está provisto con el sentido específico de la corporalidad orgánica. Ahora bien, si se presenta un cuerpo físico destacado en mi esfera primordial, *similar* al mío, es decir, con una estructura tal que tenga que entrar en un apareamiento fenomenal con el mío, parece sin más estar claro que él, en virtud de la transferencia de sentido, tendrá que tomar de inmediato del mío el sentido «cuerpo orgánico». Sin embargo, ¿es la apercepción realmente tan transparente? ¿Es una simple apercepción por transferencia, como cualquier otra? ¿Qué convierte a ese cuerpo orgánico en un cuerpo orgánico extraño y no en un segundo cuerpo orgánico propio? Manifiestamente hay que considerar aquí lo que designamos como la segunda característica fundamental de la apercepción en cuestión, a saber, que nada del sentido transferido de esa corporalidad orgánica específica puede ser realizado originalmente en mi esfera primordial.

§ 52. *La apresentación como una clase de experiencia con su propio estilo de verificación*

Pero ahora se nos presenta el difícil problema de hacer comprensible cómo una tal apercepción es posible y por qué no puede ser más bien inmediatamente anulada. ¿Cómo sucede (según enseñan los hechos) que el sentido transferido sea tomado con una validez de ser, como contenido de determinaciones *psíquicas* existentes en ese cuerpo físico, siendo que tales determinaciones jamás pueden mostrarse como ellas mismas en el ámbito de originalidad de la esfera primordial (la única de que disponemos)?

Consideremos más detenidamente esta situación intencional. La apresentación que da lo que, en el otro, es inaccesible *originaliter*, está entrelazada con una presentación original (de *su* cuerpo físico como parte de la naturaleza dada en mi propiedad). En este entrelazamiento, sin embargo, el cuerpo físico-orgánico extraño y el yo extraño que gobierna en él son dados en el modo de una experiencia unitaria trascendente. Toda experiencia está referida a ulteriores experiencias que plenifican y confirman los horizontes apresentados, que incluyen en forma de anticipación no intuible síntesis potencialmente verificables de una continuación concordante de la experiencia. Con respecto a la experiencia de lo extraño, es claro que su progresión verificadora y plenificante *sólo puede ocurrir por medio de nuevas apresentaciones que transcurran de un modo sintético y concordante,* y por la manera en que éstas apresentaciones deben esa su validez de ser al nexo de motivación con las presentaciones que constantemente, aunque de modo cambiante, pertenecen a mi propiedad. La siguiente proposición puede bastar como sugestivo hilo conductor para la pertinente aclaración: el cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su *comportamiento,* cambiante pero siempre concordante; de tal

suerte, este comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico, apresentándolo; y es ese comportamiento el que tiene entonces que presentarse en una experiencia original, plenificante; y así en el constante cambio del comportamiento, de fase en fase y precisamente si no hay concordancia con su comportamiento, el cuerpo orgánico es experimentado como pseudocuerpo orgánico.

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible se funda el carácter de lo *extraño* en cuanto existente. Lo que en cada caso puede ser presentado y justificado originalmente soy yo mismo o bien me pertenece a mí mismo como propio. Por el contrario, todo lo que es experimentado en aquel modo fundado que caracteriza a una experiencia primordialmente no plenificable —una experiencia que no da la cosa misma originalmente, pero que verifica consecuentemente lo indicado— es *extraño*. Lo extraño sólo es concebible, por tanto, como *analogon* de mi propiedad. En virtud de la constitución de su sentido necesariamente se presenta como *modificación intencional* de mi yo objetivado en primer lugar, como una modificación intencional de mi *mundo* primordial. Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación* de mí mismo (el cual, por su parte, recibe ese carácter de *mío* por el apareamiento contrastante que necesariamente tiene lugar). Por lo mismo, es claro que en la modificación analogizante se apresenta todo aquello que pertenece a la concreción de ese otro yo, en primer lugar como *su* mundo primordial y luego como el *ego* plenamente concreto. Con otras palabras, en mi mónada se constituye apresentativamente otra mónada.

De un modo semejante —para traer a colación una comparación instructiva— dentro de mi propiedad, y precisamente en la esfera de su presente viviente, mi pasado me es dado solamente mediante el recuerdo y en éste es caracterizado como

presente pasado, esto es, como modificación intencional. La verificación experiencial del pasado como modificación necesariamente se realiza, por tanto, en las síntesis concordantes del recuerdo; sólo de tal modo se verifica el pasado como tal. Así como el pasado recordado *trasciende* mi presente viviente en cuanto su modificación, de un modo semejante el ser extraño apresentado trasciende mi ser propio (en el sentido puro y más bajo que le damos ahora, es decir, el de la propiedad primordial). En ambos casos, la modificación es inherente al sentido mismo como un elemento del sentido; es un correlato de la intencionalidad que la constituye. Así como en mi presente viviente, en el ámbito de la *percepción interior*, mi pasado se constituye en virtud de los recuerdos concordantes que ocurren en ese presente, del mismo modo, gracias a las apresentaciones que aparecen en mi esfera primordial motivadas por el contenido de ella, se puede constituir en mi *ego* un *ego* extraño; es decir, en presentificaciones de un nuevo tipo, que tienen como correlato un *modificatum* de una nueva clase. Por cierto, mientras yo considere presentificaciones en la esfera de mi propiedad, el yo en que éstas se centran es el yo mismo uno e idéntico. Por el contrario, a todo lo extraño —mientras mantenga su horizonte de concreción apresentado que necesariamente le corresponde— le pertenece un yo apresentado que no soy yo mismo, sino que es mi *modificatum:* «otro yo».

Una explicitación realmente suficiente de los nexos noemáticos de la experiencia de lo extraño —cuya explicitación es necesaria para una plena aclaración de la efectuación constitutiva de esa experiencia, es decir, su efectuación por medio de una asociación constitutiva— todavía no está acabada con lo que hasta ahora hemos expuesto. Es menester una complementación para negar hasta el punto en que, a partir de los conocimientos adquiridos, pueda hacerse evidente la posibilidad y el alcance de una constitución trascendental del mundo objetivo,

y para que, con ello, pueda hacerse totalmente transparente el idealismo fenomenológico-trascendental.

§ 53. *Las potencialidades de la esfera primordial y su función constitutiva en la apercepción del otro*

Mi cuerpo físico orgánico, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del *aquí* central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del *otro*, tiene el modo del *allí*. En virtud de mis cinestesias, esta orientación del allí puede ser libremente cambiada. Al mismo tiempo, en el cambio de las orientaciones, se constituye en mi esfera primordial la naturaleza espacial única, y precisamente se constituye con una referencia intencional a mi corporalidad orgánica en cuanto ésta funciona perceptivamente. El hecho de que mi cuerpo físico orgánico sea aprehendido y sea aprehensible como cualquier otro cuerpo físico natural que existe y se mueve en el espacio, está manifiestamente ligado a la posibilidad que se enuncia en las palabras: yo puedo cambiar mi posición de tal manera que podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo podría ocupar corporalmente cualquier lugar espacial, mediante la libre modificación de mis cinestesias, y en particular del andar. Esto implica que yo, percibiendo a partir de allí, vería las mismas cosas, sólo que en los modos de aparición distintos, que pertenecen al «ser yo mismo allí». Es decir, que a toda cosa pertenecen constitutivamente no sólo los sistemas de aparición de mi momentáneo *a partir de aquí*, sino también sistemas enteramente determinados correspondientes al cambio de posición que me coloca en ese *allí*. Y así para cada *allí*.

Ahora bien, estos nexos o más bien estas correspondencias de la constitución primordial de mi naturaleza, caracterizados, a su vez, como asociativos, ¿no deberían ser esencialmente examinados para contribuir a la aclaración de la efectuación asociativa de la experiencia de lo extraño? Pues yo no apercibo al otro, simplemente, como duplicado de mí mismo, es decir, con

mi esfera original o con una igual, ni con los modos espaciales de aparición que me son propios a partir de mi «aquí», sino que, examinando la cuestión más detenidamente, yo lo apercibo con modos espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si yo fuera hasta allí y estuviera allí. El otro, además, es apercibido apresentativamente como el *yo* de un mundo primordial, o sea, como el yo de una mónada en la cual su cuerpo orgánico está originariamente constituido y es experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como el centro funcional de su gobierno. En esta apresentación, por tanto, el cuerpo físico que se presenta en *mi* esfera monádica, en el modo *allí* y que es apercibido como cuerpo físico-orgánico extraño, como cuerpo orgánico del *alter ego*, indica *el mismo* cuerpo físico en el modo del *aquí*, en cuanto experimentado por el otro en *su* esfera monádica. Pero esto indica de una manera concreta, con toda la intencionalidad constitutiva, que ese modo de darse se efectúa en la experiencia del otro.

§ 54. *Explicitación del sentido de la apresentación que experimenta lo extraño*

Lo que acabamos de exponer alude obviamente al curso de la asociación constituyente del modo «*otro*». Ella no es una asociación inmediata. El cuerpo físico (del que luego será otro) perteneciente a mi primordial mundo, es para mí un cuerpo físico en el modo del *ahí*. Su modo de aparición no se aparea por asociación directa con el modo de aparición que en todo momento tiene efectivamente mi cuerpo orgánico (en el modo del *aquí*), sino que evoca reproductivamente una aparición similar, perteneciente al sistema constitutivo de mi cuerpo orgánico como cuerpo físico en el espacio. Esta aparición recuerda al aspecto corporal que yo tendría *si yo atuviera allí*. También en este caso, aunque la evocación no llega a ser un recuerdo intuitivo (*Erinnerungs-Anschauung*), tiene lugar un apareamiento. En este apareamiento entra no sólo el modo de aparición de mi

cuerpo físico evocado en primer lugar, sino él mismo como unidad sintética de éstos y de todos sus otros modos múltiples de aparición que le son familiares. De tal suerte llega a ser posible y fundamentada la apercepción asimiladora por medio de la cual el cuerpo físico exterior que está allí recibe analógicamente, del mío propio, el sentido «cuerpo orgánico» y consecuentemente el sentido «cuerpo orgánico de otro *mundo* análogo a mi mundo primordial». El estilo general de esta apercepción, así como el de toda apercepción que surge de la asociación, se puede describir, por ende, del siguiente modo: con la coincidencia asociativa de los datos que fundan la apercepción, se cumple una asociación de grado superior. Si uno de estos datos es un modo particular de aparición de un objeto intencional — de un *index* para un sistema asociativamente evocado de apariciones múltiples en las que podría mostrarse ese objeto mismo —, entonces, el otro dato es completado hasta convertirse también en aparición *de* algo y precisamente de un objeto análogo. Pero esto no sucede como si la unidad y la multiplicidad *transferidas* a este segundo dato se limitaran a completarlo por medio de los modos de aparición tomados del primero; por el contrario, el objeto aprehendido analógicamente, o bien el sistema de las apariciones del que él es índice, se adecúa precisamente por analogía a la aparición análoga que ha evocado este sistema entero. Toda transferencia a distancia (*Fernüberschiebung*), proveniente de un apareamiento asociativo, es al mismo tiempo una fusión y, en la medida en que no haya incompatibilidad entre los datos, una asimilación, una acomodación del sentido de un miembro con el del otro.

Pero si ahora volvemos a nuestro caso de la apercepción del *alter ego*, es obvio que lo apresentado por parte de aquel *cuerpo físico* que está allí, en mi *mundo circundante* primordial, no es algo de mi esfera psíquica, ni es en general nada de la esfera de mi propiedad. Yo soy corporalmente aquí, soy el centro de un

mundo primordial, orientado en torno de mí. Consecuentemente, el conjunto de mi propiedad primordial en cuanto mónada tiene el contenido del «aquí» y no el de un «allí» cualquiera, ni tampoco el de aquel «allí» determinado, variable con cualquier *yo puedo y yo hago*. Lo uno excluye lo otro; ambos no pueden existir al mismo tiempo. Pero en la medida en que el cuerpo físico extraño, en el modo del allí, entra en una asociación aparente con mi cuerpo físico, en el modo del aquí y, por cuanto es dado perceptivamente, se convierte en núcleo de una apresentación, en núcleo de la experiencia de un *ego* co-existente, este *ego*, de acuerdo con todo el curso donante de sentido de la asociación, tiene que ser necesariamente apresentado como un *ego* ahora coexistente en el modo del allí (*como si yo estuviera allí*). Sin embargo, mi propio *ego*, dado en una percepción constante de mí mismo, es ahora actual, con el contenido de su aquí. Hay, por tanto, un *ego* apresentado como otro *ego*. La coexistencia simultánea, incompatible en la esfera primordial, se hace compatible por el hecho de que mi *ego* primordial constituye el *ego* que es otro para él en virtud de una apercepción apresentativa; y esta apercepción, de acuerdo con su peculiaridad, jamás exige ni admite su plenificación por medio de una presentación.

Es también fácilmente comprensible la manera como tal apresentación de lo extraño, en el curso constante de la asociación efectiva, ofrece contenidos apresentativos siempre nuevos, y un conocimiento determinado de los contenidos cambiantes del otro *ego*; por otra parte, se comprende cómo es posible una verificación consecuente, gracias al entrelazamiento de una constante presentación y las exigencias asociativas dirigidas a ésta a modo de expectativa. El primer contenido determinado tiene que estar formado obviamente por la comprensión de la corporalidad orgánica del otro y la de su conducta específicamente corporal; o sea, la comprensión de los miembros como

manos que funcionan tocando o también empujando, como pies que funcionan andando, como ojos que funcionan viendo, etc. En todo esto, el *ego* es, determinado en primer lugar sólo como gobernado así corporalmente; y él se verifica constantemente, de un modo conocido, en la medida en que el entero estilo formal de los procesos sensibles que me son manifiestos primordialmente, corresponda constantemente a la forma cuyo tipo me es familiar a partir de mi propio gobernar en mi cuerpo orgánico. Así se llega, en una posterior consecuencia, como es comprensible, a la impatía de contenidos determinados de la *esfera psíquica superior*. También éstos están indicados corporalmente y en el razonamiento de la corporalidad en el mundo exterior, por ejemplo, como conducta exterior de quien está colérico o del que está alegre, etc. —que me son bien comprensibles a partir de mi propio comportamiento en circunstancias similares—. Los sucesos psíquicos superiores, por múltiples que sean y por familiares qué hayan llegado a ser, tienen entonces, otra vez, su estilo de interconexiones sintéticas y sus formas de desarrollo, que yo puedo llegar a comprender asociativamente en base a mi propio estilo de vida, que me es empíricamente familiar en su tipología aproximada. En esta esfera por otra parte, toda comprensión lograda de lo que ocurre en el otro actúa abriendo nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión; lo mismo que, inversamente, por cuanto toda asociación aparente es recíproca, dicha comprensión descubre la propia vida anímica en su similitud y diferencia y, por nuevas aprehensiones distintas, la hace fecunda para nuevas asociaciones.

§ 55. *La comunización* (Vergemeinschaftung) *de las mónadas y la primera forma de objetividad: la naturaleza intersubjetiva*

Es más importante, sin embargo, aclarar la comunidad que se desarrolla en diversos grados y que, gracias a la experiencia

de lo extraño, se produce en seguida entre yo —el *ego* psicofísico primordial, que gobierna en y con mi cuerpo orgánico primordial— y el otro experimentado de modo apresentativo, y luego, considerando la cuestión de un modo más concreto y radical, entre mi *ego* monádico y el suyo. Lo *primero* que se constituye en forma de comunidad y como *fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad*, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del cuerpo orgánico extraño y del yo psicofísico extraño en apareamiento con mi propio yo psicofísico. Por cuanto la subjetividad extraña surge por apresentación (dentro de la esencialidad propia exclusiva de mi subjetividad) con el sentido y la validez de otra subjetividad, con su esencia propia, se estaría inclinado a ver aquí, en un primer momento, un oscuro problema, a saber, ¿cómo puede realizarse una comunización, aunque sea en esta primera forma de un mundo común? El cuerpo orgánico extraño, en cuanto aparece en mi esfera primordial, es en primer lugar un cuerpo físico en el interior de mi naturaleza primordial, es mi unidad sintética y, en consecuencia, en cuanto parte y determinación de mi esencia propia, inseparable de mi mismo. Si ese cuerpo físico tiene una función apresentativa, entonces, al mismo tiempo que de ese cuerpo, yo tengo conciencia del *otro* —y en primer lugar del otro con su cuerpo orgánico en cuanto dado para él en el modo de aparición de su aquí *absoluto*—. Pero ¿como sucede que yo pueda hablar en general del *mismo* cuerpo, que aparece en mi esfera primordial en el modo del «allí» y en la suya y para él en el modo del «aquí»? Ambas esferas primordiales, la mía, que para mí como ego es la original, y la suya, que para mí es apresentada, ¿no están separadas por un abismo que yo realmente no puedo franquear, pues hacerlo significaría tener una experiencia original y no apresentativa del otro? Si nos atenemos a la experiencia fáctica de lo extraño tal como se efectúa en todo momento, encontramos que, efectivamente, el

cuerpo físico sensiblemente visto es experimentado sin más como el cuerpo del otro, y no meramente como un índice del otro. ¿No es este hecho un enigma?

¿Como se lleva a cabo la identificación del cuerpo físico de mi esfera original con el cuerpo físico, totalmente separado, constituido en el otro *ego*, el mal, sin embargo, una vez identificado, es llamado el mismo cuerpo orgánico del otro? ¿Cómo puede en general llevarse a cabo esa identificación? De todos modos, el enigma surge sólo cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales y esta distinción supone ya que la experiencia de lo extraño haya cumplido su obra. Puesto que no se trata aquí de examinar la génesis temporal de este género de experiencia en base a una experiencia de sí mismo que la precediera en el tiempo, es obvio que únicamente una explicitación precisa de la intencionalidad efectivamente observable en la experiencia de lo extraño y el descubrimiento de las motivaciones esencialmente implícitas en ella puede aclararnos este enigma. Ya dijimos una vez que la apresentación como tal presupone un núcleo de presentación. Es una presentificación ligada por asociaciones a la presentación, a la percepción propiamente dicha, pero es una presentificación que, fundida con la percepción, ejerce la función específica de la co-percepción. Con otras palabras, ambas están fundidas entre sí, de tal modo que tienen la comunidad funcional de *una* percepción, que en sí presenta y apresenta simultáneamente, y que, sin embargo, en lo que concierne al objeto en su conjunto, produce la conciencia de su ser él mismo ahí. En el objeto de tal percepción presentante-apresentante, que hace su aparición en el modo del «él mismo ahí» hay que distinguir, por tanto, desde el punto de vista noemático, entre lo realmente percibido de él y el excedente que no es estrictamente percibido, pero que precisamente coexiste en esa percepción. Así, toda percepción de este tipo es trascendente; pone más que «él mismo ahí», más de lo que ella hace *realmente*

presente cada vez. Tal es el caso de cualquier percepción externa, por ejemplo, la de una casa (frente, parte posterior); pero en el fondo, *toda* percepción, más aún, toda evidencia en general está descrita con esto en su rasgo más general, siempre que entendamos «presentar» en un sentido muy amplio.

Si aplicamos este conocimiento general al caso de la percepción de lo extraño, también habrá que atender, por tanto, al hecho de que ella sólo puede apresentar porque presenta; que también aquí la apresentación sólo puede darse en aquella comunidad funcional con la presentación. Pero esto implica que lo que ella presenta tiene que pertenecer de antemano a la unidad del mismo objeto que es ahí apresentado. Con otras palabras, no sucede ni puede suceder que el cuerpo físico de mi esfera primordial, que es para mí un índice del otro yo (y con ello la esfera primordial totalmente otra o el otro *ego* concreto), pueda apresentar además la existencia y coexistencia de este otro sin que dicho cuerpo primordial cobre el sentido de un cuerpo perteneciente, él también, al otro *ego* y, de acuerdo con el género entero de efectuación asociativo-aperceptivo, el sentido del cuerpo orgánico extraño, y en primer lugar el del cuerpo físico-orgánico extraño mismo. No sucede, por tanto, como si el cuerpo físico en el modo del *allí*, de mi esfera primordial, permaneciera separado del cuerpo físico-orgánico del otro, como si ese cuerpo fuera algo así como una señal para su *analogon* (en una motivación obviamente inconcebible) y como si, según ello, al desarrollarse la asociación y la apresentación, mi naturaleza primordial y la apresentada del otro (y, consecuentemente, mi *ego* concreto y el del otro) permanecieran separados. Por el contrario, ese cuerpo físico natural, que está allí, perteneciente a mi esfera, apresenta al otro yo en mi naturaleza constituida primordialmente, en virtud de la asociación aparente con mi cuerpo físico-orgánico y con el yo que en él gobierna de modo psicofísico. Al hacerlo, apresenta en primer lu-

gar el gobierno de ese yo en ese cuerpo físico que está allí y mediatamente su gobierno en la *naturaleza* que se le aparece en la percepción —la misma naturaleza a la que pertenece ese cuerpo físico que está allí; la misma que es *mi* naturaleza primordial—. Es la misma naturaleza, sólo que en el modo de aparición «*como si yo estuviera allí, en el lugar del cuerpo físico-orgánico del otro*». El cuerpo físico es el mismo, dado a mí como «allí», a él como «aquí», como cuerpo central, y «mi» naturaleza entera es la misma que la del otro; está constituida en mi esfera primordial de tal modo como unidad idéntica de mis múltiples modos de darse —como idéntica en las cambiantes orientaciones en torno de mi cuerpo orgánico en cuanto cuerpo cero en el absoluto aquí; como identidad de las multiplicidades aún más ricas que, como modos cambiantes de aparición de diversos sentidos, como variables perspectivas, pertenecen a toda orientación singular «aquí» y «allí» y que pertenecen de un modo muy especial a mi cuerpo orgánico ligado al aquí absoluto—. Todo esto tiene para mí la originalidad de la propiedad, de lo directamente accesible por medio de una originaria explicitación de mí mismo. En la apresentación del otro, los sistemas sintéticos con todos sus modos de aparición son los mismos —o sea, con todas las percepciones posibles y sus contenidos noemáticos—; sólo que las percepciones efectivas y los modos de darse que ellas realizan y, en parte, también los objetos en ellas efectivamente percibidos, no son los mismos, sino justamente aquellos que pueden percibirse desde allí y tal como son percibibles desde allí. Algo similar vale para todo lo propio y lo extraño, aun cuando la explicitación originaria no se desarrolle en percepciones. No se trata, por de pronto, de que yo tenga una segunda esfera original apresentada, con una segunda naturaleza y un segundo cuerpo físico-orgánico (el del otro mismo) en ella y que luego me pregunte cómo hago para aprehender los dos como modos de aparición de la misma naturaleza objetiva. Por el

contrario, el sentido de identidad de *mi* naturaleza primordial y de la otra naturaleza primordial presentificada es producido necesariamente por la apresentación misma y la unidad que ella, *en cuanto* apresentación, necesariamente tiene con la presentación para ella co-funcionante (en virtud de la cual, en general, es ahí para mí un otro y consecuentemente su *ego* concreto). Es completamente legítimo, por tanto, hablar de percepción de lo extraño y luego de percepción del mundo objetivo, de la percepción del hecho de que el otro vea lo mismo que yo, etc., si bien esta percepción se desarrolla exclusivamente dentro de la esfera de mi propiedad. Pero esto no excluye el hecho, justamente, de que la intencionalidad de esta esfera trascienda mi propiedad; que mi *ego,* por tanto, constituya en sí otro *ego* y que lo constituya precisamente como existente. Lo que yo efectivamente veo no es un significado o un mero *analogon,* no es una imagen (*Abbild*) en algún sentido natural de la palabra, sino el otro mismo. Lo captado con efectiva originalidad en tal visión, esta corporalidad física que está allí (y más aún, sólo uno de los lados de su superficie) es el cuerpo físico del otro, sólo que visto, precisamente, desde mi situación y de este lado; es, conforme a la constitución del sentido de la percepción de lo extraño, un cuerpo físico-orgánico de un alma para mí, por principio, inaccesible *originaliter*, pero dados ambos en la unidad de una realidad (*Realität*) psicofísica.

Pero en la esencia intencional de esta percepción del otro — que de aquí en adelante existe como yo mismo dentro del mundo, desde ahora objetivo— está implícito, por otra parte, el hecho de que yo, como el que apercibe, puedo encontrar aquella distinción entre mi esfera primordial y la esfera primordial, sólo presentificada, del otro y, en consecuencia, puedo seguir la peculiaridad de la doble estratificación noemática y explicitar los nexos de la intencionalidad asociativa. El fenómeno de experiencia «naturaleza objetiva» posee, sobre el estrato primor-

dialmente constituido, un segundo estrato, meramente apresentado, proveniente de la experiencia de lo extraño, y concierne ante todo al cuerpo físico-orgánico extraño, que es, por así decirlo, el objeto en sí primero, así como el hombre extraño es, constitutivamente, el hombre en sí primero. Ya ha llegado a ser clara para nosotros la situación de este fenómeno primario de la objetividad: si excluyo (*abblenden*) la experiencia del extraño, sólo obtengo dentro de mi esfera primordial la constitución más baja, la constitución presentativa, de un único estrato, del cuerpo físico extraño; pero si yo agrego esa experiencia de lo extraño obtengo, apresentativamente y en coincidencia sintética con ese estrato presentativo, el mismo cuerpo orgánico, tal como él le es dado al otro mismo, así como los demás modos posibles de darse que subsisten para él.

A partir de ahí, como fácilmente puede comprenderse, *todo* objeto natural experimentado y experimentable por mí en el estrato inferior, recibe un estrato apresentativo (si bien éste no puede llegar a ser explícitamente intuido), un estrato unido en una síntesis de identidad con el estrato que me es dado en primordial originalidad: el mismo objeto natural en los posibles modos de darse del otro. Esto se repite, *mutatis mutantis,* con respecto a las mundanidades (*Weltlichkeiten*) de grados superiores, constituidas subsecuentemente, del mundo objetivo concreto, tal como él existe siempre para nosotros, es decir, como mundo de los hombres y de la cultura.

En este respecto hay que notar que en el sentido de la apercepción lograda de lo extraño está implícito el hecho de que el mundo de los otros, el mundo perteneciente a sus sistemas de aparición, tiene que ser experimentado sin más como el mismo mundo de mis sistemas de aparición, lo que implica una identidad de los respectivos sistemas de aparición. Ahora bien, nosotros ciertamente sabemos que hay casos *anormales* (hay ciegos, sordos, etc.); sabemos, por tanto, que los sistemas de aparición

de ningún modo son siempre absolutamente idénticos, pudiendo ser diferentes estratos enteros (si bien no todos los estratos). Pero la anormalidad tiene que constituirse primeramente como tal, y sólo puede ser sobre la base de una normalidad que, en sí, la preceda. Esto indica otra vez nuevas tareas al análisis fenomenológico, en un grado ya superior, concernientes al origen constitutivo del mundo objetivo, en cuanto aquel que existe para nosotros y sólo en virtud de nuestras propias fuentes de sentido, y que de ninguna otra manera podría tener para nosotros sentido ni existencia. El mundo objetivo tiene existencia en virtud de una verificación concordante de la constitución aperceptiva, una vez lograda, que tiene lugar en el curso progresivo de la vida experimentante en una concordancia consecuente, siempre restablecida a través de eventuales *correcciones*: Ahora bien, la concordancia se mantiene también en virtud de una transformación de las apercepciones debida a la distinción entre normalidad y anomalías, en cuanto modificaciones intencionales de aquélla —o bien en virtud de la constitución de nuevas unidades en el cambio de estas anomalías—. Entre los problemas de las anomalías se encuentra también el problema de la animalidad y el de la gradación de los animales en *superiores e inferiores*. Desde el punto de vista de la constitución; el hombre representa el caso normal en relación con el animal, así como yo mismo, constitutivamente, soy la norma originaria para todos los hombres. Los animales son esencialmente constituidos, para mí, como *variaciones* anómalas de mi humanidad, sin que esto impida que luego se distinga en los animales, nuevamente, entre normalidad y anomalía. Se trata siempre de modificaciones intencionales que se revelan como tales en la estructura misma del sentido. Por cierto, todo esto requiere una explicitación fenomenológica que penetre mucho más profundamente; pero esta exposición general es suficiente para los fines que aquí perseguimos.

Después de estas aclaraciones ya no sigue siendo un enigma, por tanto, cómo yo puedo constituir otro yo en mi *ego* y, más radicalmente, cómo yo puedo constituir en mi mónada otra mónada, y experimentar lo constituido en mí, precisamente como otro. Al mismo tiempo, puesto que es inseparable de ello, tampoco sigue siendo un enigma la cuestión acerca de cómo puedo yo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida por otro (o, dicho con toda la precisión necesaria, con una naturaleza constituida en mí como constituida por otro). Esta identificación sintética no es un enigma mayor que el de cualquier otra identificación, no es más enigmática, por tanto, que la identificación que tiene lugar en mi propia esfera original, gracias a la cual una unidad objetiva cobra en general sentido y ser para mí por medio de presentificaciones. Consideremos el siguiente ejemplo, muy instructivo, y apliquémoslo para exponer una idea que nos hará avanzar, a saber, la idea de un enlace constituido por medio de la presentificación. ¿Cómo una vivencia propia cobra para mí sentido y validez de una vivencia existente —de algo que es con su forma temporal idéntica y con su contenido temporal idéntico—? El original ya no es; pero yo vuelvo a él en repetidas presentificaciones y lo hago con la evidencia: «*así puedo hacerlo siempre de nuevo*». Estas presentificaciones repetidas, sin embargo, forman ellas mismas, evidentemente, una sucesión; están separadas unas de otras. Esto no impide que una síntesis de identificación las enlace en la conciencia evidente de *lo mismo*, lo que implica la misma forma temporal que no se repite, llenada con el mismo contenido. *Lo mismo* significa aquí, por tanto, como en todas partes, un objeto intencional idéntico de vivencias separadas, que les es inmanente tan sólo como algo irreal. Otro caso de por sí muy importante, es el de la constitución de objetos ideales en sentido estricto, como, por ejemplo, todos los objetos ideales lógicos. En una acción viviente del pensamiento, inte-

grada por varios miembros, yo produzco una configuración, un teorema, una formación numérica. Otra vez repito esa producción, acompañada del recuerdo de la anterior. En el mismo instante, y de modo esencial, tiene lugar una síntesis de identificación; y una nueva síntesis de identificación tiene lugar en cada repetición, con la conciencia de poder hacerla a voluntad: es idénticamente la misma proposición, idénticamente la misma formación numérica, sólo que producida en una repetición o, lo que es equivalente, hecha de nuevo evidente. En este caso, pues, la síntesis (por medio de la presentificación del recuerdo) se extiende —dentro de la corriente de mis vivencias, ya siempre constituida— desde el presente viviente a mis pasados en cada caso implicados, estableciendo así un enlace entre aquél y éstos. Con esto, por lo demás, se soluciona el problema trascendental, sumamente significativo, de las llamadas objetividades ideales en sentido específico. Su supratemporalidad se revela como omnitemporalidad, como correlato de una libre productividad y reproductividad en cualquier momento del tiempo. Después de la constitución del mundo objetivo con su tiempo objetivo y sus hombres objetivos, como posibles sujetos pensantes, todo esto se traslada de modo evidente a las formaciones ideales, que, por su parte, se objetivan, y a su omnitemporalidad objetiva; así se comprende además el contraste entre estas formaciones ideales y las realidades objetivas, en cuanto éstas están individualizadas en el espacio y el tiempo.

Si retornamos ahora a nuestro caso de la experiencia de lo extraño, vemos que ella, en su complicada estructura, efectúa un enlace similar, mediado por la presentificación, entre la ininterrumpida experiencia viviente de si del *ego* concreto (en cuanto autoaparición original puramente pasiva), o sea, de su esfera primordial, y la esfera de lo extraño presentificado en aquélla. La experiencia de lo extraño efectúa esto, en primer lugar, mediante la síntesis identificante del cuerpo físico-orgáni-

co extraño dado primordialmente y el mismo cuerpo, sólo que apresentado en otro modo de aparición; extendiéndose de aquí, en segundo lugar, a la síntesis identificante de la misma naturaleza dada y verificada a la vez primordialmente (en la pura originalidad sensible) y apresentativamente. De este modo se instaura primigeniamente la coexistencia de mi yo (y de mi *ego* concreto en general) con el yo extraño, de mi vida intencional con la suya, de mis *realidades* con las suyas; en resumen, se instaura primigeniamente una forma temporal común y toda temporalidad primordial adquiere de por sí la mera significación de ser un modo de aparición original de la temporalidad objetiva en un sujeto particular. Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas, es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo.

§ 56. *La constitución de los grados superiores de la comunidad intermonádica*

Con esto ha sido por tanto aclarado el primer y más bajo grado de la comunización entre yo, la mónada primordial para mí mismo, y la mónada constituida en mi yo como extraña y, consecuentemente, como existente por sí misma, pero sólo justificable para mí de modo apresentativo. El único modo concebible como los otros pueden tener para mí sentido y validez como existentes y como existentes determinados, consiste en el hecho de que ellos se constituyan en mí como otros; si ellos tienen tal sentido y validez gracias a fuentes de verificación constante, entonces, como *tengo que* afirmarlo, ellos justamente existen, pero exclusivamente con el sentido en que son constituidos: como mónadas que existen para sí mismas exactamente como yo existo para mí mismo; pero entonces existen también en comunidad, por tanto (repito, acentuándola, la expresión ya empleada con anterioridad) en conexión conmigo en cuanto *ego* concreto, en cuanto mónada. Por cierto, ellos están real-

mente (*reell*) separados de mi mónada en la medida en que ninguna conexión real conduce de sus vivencias a mis vivencias, ni, en general, de lo que les es esencialmente propio a mi propiedad. A esta separación corresponde, en efecto, la separación real (*real*), mundanal de mi existencia psicofísica de la del otro, y esta separación se presenta como espacial en virtud de la espacialidad de los cuerpos orgánicos objetivos. Por otra parte, esta comunidad originaria no es precisamente una nada. Cada mónada es realmente una unidad absolutamente cerrada; pero, de todos modos, la penetración intencional irreal de los otros en mi primordialidad no es irreal en el sentido de un ser allí dentro en sueños o de un ser representado según la manera de una mera fantasía. Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas.

Después de haber aclarado suficientemente el primer grado de la comunización y, lo que casi equivale a lo mismo, la primera constitución de un mundo objetivo a partir del mundo primordial, los grados superiores ofrecen dificultades relativamente menores. A pesar de que una explicitación completa exigiría extensas investigaciones y una progresiva diferenciación de los problemas relativos a esos niveles, aquí podemos contentarnos con las bastas líneas principales, fácilmente comprensibles, trazadas sobre la base ya establecida. Partiendo de mí, la mónada primigenia en el orden de la constitución, yo obtengo las mónadas que son para mí otras, o sea, los otros en cuanto sujetos psicofísicos. Esto implica que no los obtengo como simplemente enfrentados a mí de modo corporal y en virtud del apareamiento asociativo como referidos a mi existencia psicofísica —existencia que, en general, y comprensiblemente también en el mundo comunizado del grado que ahora tratamos, es

el *miembro central* debido al modo necesariamente orientado en que se da ese mundo—. Por el contrario, en el sentido de una comunidad humana y en el del *hombre*, que ya como individuo posee el sentido de miembro de una comunidad (lo que se extiende también a la socialidad de los animales), está implícito un mutuo ser uno para el otro que entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros, o sea: yo y cada uno de los otros como un hombre entre otros hombres. Si yo penetro profundamente en el horizonte de propiedad del otro, si penetro comprensivamente en él, en seguida chocaré con el hecho de que así como su cuerpo físico-orgánico se encuentra en mi campo de percepción, también mi cuerpo orgánico se encuentra en su campo de percepción, y que en general él me experimenta inmediatamente como un otro para él, tal como yo lo experimento como mi otro. Igualmente encontraré que en el caso de la pluralidad de otros, éstas también son experimentadas por cada uno como otras y, además, que yo puedo experimentar al otro de cada caso no sólo como otro, sino como a su vez referido a sus otros y quizá referido al mismo tiempo a mí mismo, con una mediatidad que puede pensarse como reiterable. Es también claro que los hombres únicamente pueden ser apercibidos como encontrando a otros y todavía a otros más, no sólo en el ámbito de la realidad sino también en el de la posibilidad, y a su antojo. La misma naturaleza infinitamente abierta llega a ser entonces una naturaleza que abraza en sí una abierta multiplicidad de hombres (y en términos más generales de *animalia)* distribuidos no se sabe cómo en el espacio infinito, en cuanto sujetos de una posible comunidad recíproca. Claro está que a esta comunidad corresponde, en el plano trascendental concreto, una respectiva comunidad abierta de las mónadas, a la que designamos como intersubjetividad trascendental. Apenas si es menester decir que ella está constituida puramente en mí, en el *ego* meditante; constituida para mí de mo-

do puro a partir de las fuentes de mi intencionalidad; pero constituida como la misma en cada una de las mónadas —constituidas a su vez en la modificación «*otro*»— sólo que con otro modo subjetivo de aparición y como portando necesariamente en sí el mismo mundo objetivo. Manifiestamente pertenece a la esencia del mundo constituido trascendentalmente en mí (y de modo semejante en toda comunidad de mónadas que pueda yo concebir) el hecho de que ese mundo sea también, por necesidad esencial, un mundo de hombres; que en todo hombre particular esté constituido como mundo psíquico interno de modo más o menos completo, en vivencias intencionales, en sistemas potenciales de intencionalidad, que en cuanto *vida psíquica* ya están, por su parte, constituidos como existiendo en el mundo. Por «constitución psíquica del mundo objetivo» comprendemos, por ejemplo, mi experiencia real y posible del mundo, la mía, es decir, la del yo que se experimenta a sí mismo como hombre. Esta experiencia es más o menos completa; pero es en cuanto tiene siempre su horizonte abierto e indeterminado. Para todo hombre, cada uno de los otros se encuentra en este horizonte —físicamente, psicofísicamente, intrapsíquicamente— en cuanto reino abierto e infinito al que se puede acceder, bien o mal, aunque de modo deficiente en la mayoría de los casos.

§ 57. *Aclaración del paralelismo entre la explicitación psíquica interna y la explicitación egológica trascendental*

A partir de aquí no es difícil aclarar el necesario paralelismo entre las explicitaciones intrapsíquicas y las egológico-trascendentales, o sea, el hecho de que la psique pura, como ya se dijo anteriormente, es una auto-objetivación de la mónada efectuada en esta misma, y cuyos diversos grados son esencialmente necesarios para que otros puedan existir para la mónada.

Con esto está conectado el hecho de que todo análisis y toda teoría fenomenológico-trascendental —incluida la teoría de la constitución trascendental de un mundo objetivo, recién esbo-

zada en sus rasgos fundamentales— también puede ser llevada a cabo *a priori*, abandonando la actitud trascendental, sobre la base natural. Traspuesta así a esta ingenuidad trascendental, se convierte en una teoría de la psicología interna. A una psicología *pura* —esto es, a una psicología que explicita exclusivamente la esencia intencional propia de una psique, de un yo humano concreto— le corresponde eidética y empíricamente una fenomenología trascendental y viceversa. Pero éste es un asunto que hay que elucidar con un enfoque trascendental.

§ 58. *Articulación de los problemas de la analítica intencional de las comunidades intersubjetivas superiores. Yo y el mundo circundante*

La constitución de la humanidad o bien de la comunidad que pertenece a la plena esencia de la misma, no se ha concluido aún con lo expuesto hasta el momento. Sin embargo, partiendo de la comunidad en el sentido obtenido en último término, se comprende fácilmente la posibilidad de actos del yo que penetren en el otro yo por medio de la experiencia apresentativa de lo extraño; más aún, se comprende la posibilidad de actos específicamente personales del yo, que tienen el carácter de actos *sociales*, en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana. Es una importante tarea proceder al cuidadoso estudio de estos actos en sus diversas formas y, a partir de ahí, hacer trascendentalmente comprensible la esencia de toda socialidad.

Con la comunización propiamente dicha, la comunización social, se constituyen dentro del mundo objetivo, como objetividades espirituales peculiares, los diversos tipos de comunidades sociales en su posible ordenación gradual, entre ellos los tipos preeminentes que poseen el carácter de *personalidades de orden superior*.

A continuación habría que considerar, en cuanto inseparable de este conjunto de problemas recién aludido y, en cierto modo, correlativo a ellos, el problema de la constitución del mundo circundante específicamente humano, y más precisamente de un mundo circundante cultural, para todo hombre y para toda comunidad humana, y la constitución de la clase de objetividad que le corresponde, aunque sea limitada. Esta objetividad es limitada, a pesar de que para mí y para todo otro el mundo sólo se da concretamente como mundo cultural y con el sentido de ser accesible a cada uno. Pero justamente esta accesibilidad, por razones constitutivas esenciales, no es incondicionada, como pronto se pone de manifiesto al explicitar más precisamente su sentido. En este respecto se distingue, como es obvio, de la accesibilidad absolutamente incondicionada para cada uno que por esencia pertenece al sentido constitutivo de la naturaleza, de la corporalidad orgánica y, consecuentemente, del hombre psicofísico, entendido este último con una cierta generalidad. En efecto, está incluido en la esfera de la universalidad incondicionada en cuanto correlato de la forma esencial de la constitución del mundo, el hecho de que cada uno, y *a priori*, vive en la misma naturaleza, en una naturaleza que él, por la necesaria comunización de su vida con la de los otros, ha transformado por su obrar y vivir individual y comunizado en un mundo cultural —un mundo con significaciones humanas, por primitivo que pueda ser su nivel—. Pero esto no excluye, ni *a priori* ni fáctica-mente, que los hombres de uno y el mismo mundo vivan en una comunidad cultural separada —o inclusive sin ninguna— y que, consecuentemente, constituyan diferentes mundos circundantes culturales, como concretos mundos de la vida en los cuales las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas. Cada hombre comprende, en primer lugar, *su* mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo y con un horizonte aún no descu-

bierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura. Todo miembro de esa comunidad puede, por principio, llegar a una comprensión más profunda, una comprensión que abra el horizonte del pasado —que es codeterminante para la comprensión del presente mismo—, y esto con cierta originariedad que sólo a él le es posible y que le está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con la primera. Este comprende en primer lugar a los hombres del mundo extraño, necesariamente, como hombres en general y como hombres de un *cierto* mundo cultural; a partir de ahí tendrá que crearse, paso a paso, las posibilidades de una comprensión más amplia. Partiendo de lo que es generalmente comprensible, tendrá que descubrir primeramente un camino de acceso a la comprensión (*Nachversteben*) de estratos cada vez más amplios del presente y, desde allí, a la del pasado histórico, la cual luego facilitará a su vez el descubrimiento ampliado del presente.

La constitución de *mundos* de cualquier especie, comenzando por la propia corriente de las vivencias con sus multiplicidades infinitamente abiertas, hasta llegar al mundo objetivo con sus diversos grados de objetivación, está sujeta a las leyes de la constitución *orientada* —una constitución que, en diversos grados, pero dentro de un mismo sentido concebido con máxima amplitud, presupone algo constituido primordialmente y algo constituido secundariamente—. Lo primordial entra siempre con un nuevo estrato de sentido en el mundo constituido secundariamente, y lo hace de tal suerte que se convierte en el miembro central de sus modos de aparición orientados. Lo secundariamente constituido, en cuanto un *mundo*, es dado necesariamente como horizonte de ser accesible a partir de lo primordial y descubrible en un orden particular. Ello ya es así en el caso del primer mundo, el *mundo* inmanente que denominamos corriente de las vivencias. Esta es dada como un sistema

de elementos, exteriores los unos a los otros con una orientación en torno del presente viviente que se constituye primordialmente, a partir del cual es accesible todo lo que está fuera de él en la temporalidad inmanente. Mi cuerpo orgánico, a su vez, dentro de la esfera primordial en el específico sentido que le hemos dado, es el miembro central de la *naturaleza*, en cuanto *mundo* que sólo se constituye gracias al gobierno de aquél. De la misma manera, mi cuerpo orgánico psicofísico es primordial con respecto a la constitución del mundo objetivo de la exterioridad, en cuyo modo de aparición orientado entra como miembro central. Si el *mundo* primordial, en el sentido privilegiado que damos a este término, no llega a ser a su vez centro del mundo objetivo, ello se debe a que esta totalidad se objetiva de tal suerte que no crea una nueva relación de exterioridad recíproca. La multiplicidad del mundo de lo extraño, por el contrario, está dada como orientada en torno de mi mundo y es un mundo porque se constituye con un mundo objetivo común que le es inmanente, cuya forma espacio-temporal funciona al mismo tiempo como una forma de acceso al mundo de lo extraño.

Si volvemos ahora a nuestro caso del mundo cultural, encontramos que también él, en cuanto mundo de culturas, está dado con una orientación sobre el trasfondo de la naturaleza general y de la forma espacio-temporal que da acceso a la naturaleza, la cual también tiene que funcionar para permitir el acceso a las multiplicidades de las formaciones culturales y de las culturas. De esta manera, vemos que el mundo de la cultura está también dado como *orientado* en relación a un miembro cero o bien a una *personalidad*. Aquí yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura *extraña*. Esta última me es accesible, tanto a mí como a los que pertenecen a mi misma cultura, sólo por una especie de *experiencia del otro*, por una suerte de impa-

tía de la humanidad cultural extraña y de su cultura, y también esta impatía requiere investigaciones de su intencionalidad.

Tenemos que renunciar a una indagación más precisa del estrato de sentido que da al mundo de la humanidad y de la cultura, como tal, su sentido específico, que lo convierte, por tanto, en un mundo provisto de predicados específicamente *espirituales*. Las explicitaciones constitutivas que hemos efectuado mostraron los nexos intencionales de motivación en los que se origina constitutivamente el sustrato coherente del mundo concreto y pleno que nos resta cuando hacemos abstracción de todos los predicados del *espíritu objetivo*. Conservamos la naturaleza entera, ya constituida en sí misma como una unidad concreta; conservamos, en cuanto incluidos en esta naturaleza, los cuerpos orgánicos de hombre y animales; pero ya no conservamos la vida psíquica en su plenitud concreta, por cuanto el ser humano, en cuanto tal, se relaciona conciencialmente con un mundo circundante práctico, existente, en cuanto siempre ya provisto de predicados de significación humana, y esta relación presupone la constitución psicológica de estos predicados.

El hecho de que cada uno de tales predicados del mundo se origine en una génesis temporal y, por cierto, una génesis enraizada en el padecer y en el hacer humanos, no tiene necesidad de prueba. El origen de estos predicados en cada sujeto particular y el origen de su validez intersubjetiva, que permanece en cuanto inherente al común mundo de la vida, presupone, consecuentemente, que una comunidad —tanto como cada uno de los hombres particulares— viva inmersa en un concreto mundo circundante al que se refiere en su pasividad y en su actividad; presupone que todo esto esté ya constituido. Con la constante transformación del mundo de la vida humana se transforman también, manifiestamente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que tienen que adoptar correlativamente propiedades habituales siempre nuevas. Aquí se percibe con

toda agudeza la amplitud de problemas de la constitución estática y genética, tomados estos últimos como problemas parciales de la enigmática génesis universal. Por ejemplo, con respecto a la personalidad, no se agudiza únicamente el problema de la constitución estática de una unidad de carácter personal por oposición a la multiplicidad de habitualidades instituidas y nuevamente suprimidas, sino también el problema de la constitución genética, que reconduce al enigma del carácter *innato*.

Por el momento tenemos que contentarnos con haber aludido a estos problemas de un grado superior, en cuanto problemas constitutivos, y haber hecho comprensible así que, en el progreso sistemático de la explicitación fenomenológico-trascendental del *ego* apodíctico, se nos tiene que descubrir también finalmente el sentido trascendental del mundo en la plena concreción con la que él es el constante mundo de la vida de todos nosotros. Esto concierne también a todas las formaciones particulares del mundo circundante, en las cuales él se nos presenta en cada caso de acuerdo con nuestra educación personal y nuestro desarrollo o según nuestra pertenencia a tal o cual nación, a tal o cual círculo cultural. Todo esto está regido por necesidades de esencia o bien por un estilo esencial, que tiene las fuentes de su necesidad en el *ego* trascendental y, luego, en la intersubjetividad trascendental que se descubre en el *ego*, o sea, en las estructuras esenciales de la motivación trascendental y de la constitución trascendental. Si se lograra el descubrimiento de estas estructuras, ese estilo apriórico ganaría una explicación racional de suma dignidad, una inteligibilidad última, una inteligibilidad trascendental.

§ 59. *La explicación ontológica y su puesto dentro de la totalidad de la fenomenología constitutiva trascendental*

Gracias a la coherencia de los diversos análisis efectuados y, en parte, al predelineamiento que los acompaña, señalando nuevos e ineludibles problemas, junto con la forma de ordena-

ción por ellos exigida, hemos obtenido intelecciones filosóficas fundamentales. Partiendo del mundo de la experiencia, dado previamente como existente, y (al pasar a la actitud eidética) de un mundo de la experiencia en general, pensado como dado previamente como existente, efectuamos la reducción trascendental, esto es, retrocedimos al *ego* trascendental que constituye en sí la pre-dadidad y todos los modos de la subsecuente dadidad, o bien, gracias a una autovariación eidética, a un *ego* trascendental en general.

El *ego* trascendental fue concebido, de acuerdo con ello, como teniendo en sí una experiencia del mundo, como justificando de modo concordante un mundo. Al tratar de aclarar la esencia de tal constitución y de sus grados egológicos, hemos hecho visible un *a priori* de una nueva clase, a saber, el *a priori* de la constitución. Así hemos aprendido a distinguir por una parte la auto-constitución del *ego* por sí mismo en su esencialidad *primordial* y propia y, por otra parte, la constitución de todo lo que le es extraño, en sus diversos grados, a partir de las fuentes de su esencialidad propia. Como resultado obtuvimos, según su forma esencial, la unidad universal de la constitución total que se cumple en mi propio *ego,* cuyo correlato, el mundo objetivo existente para mí y para un *ego* en general, es constantemente dado de antemano y sigue configurándose en estratos de sentido; pero esto según un estilo formal apriórico y correlativo. Y esta constitución es ella misma un *a priori*. Con estas explicitaciones —las más radicales y consecuentes— de lo que está incluido en las intenciones y los motivos intencionales de *mi ego* y en mis modificaciones esenciales, se muestra que la estructura general fáctica del mundo objetivo dado, su estructura como mera naturaleza, como animalidad, como humanidad, como socialidad de diversos grados y como cultura, en gran medida y quizá en una medida mucho mayor de lo que ya podemos comprender, es una necesidad esencial. De aquí resulta como con-

secuencia comprensible y necesaria que la tarea de una ontología *a priori* del mundo real, que es justamente la exposición del *a priori* perteneciente a la universalidad del mundo, es ineludible; pero que, por otra parte, es unilateral y no filosófica en su sentido final. En efecto, un *a priori* ontológico semejante (como el de la naturaleza, el de la animalidad, la socialidad y la cultura) confiere ciertamente una relativa inteligibilidad al *factum* óntico, al mundo fáctico en sus *contingencias*, a saber, la inteligibilidad de la necesidad evidente de ser-así en virtud de leyes esenciales; pero no le confiere la inteligibilidad filosófica, esto es, la trascendental. Pues la filosofía exige la explicación a partir de las necesidades esenciales últimas y más concretas; esto significa: las necesidades que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo en la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible al mundo como sentido constituido. Y tan sólo con ello se abren las cuestiones *supremas y últimas* que se pueden todavía plantear al mundo comprendido de esta manera.

Uno de los resultados exitosos de la fenomenología, ya en sus comienzos, consistió en el hecho de que su método de una intuición pura, pero al mismo tiempo eidética, condujo a ensayos de una nueva ontología, esencialmente diferente de la del siglo XVIII, que operaba lógicamente con conceptos lejanos a la intuición; o, lo que viene a ser lo mismo, la fenomenología llevó a ensayar, nutriéndose directamente en la intuición concreta, la construcción de ciencias particulares aprióricas (gramática pura, lógica pura, teoría pura del derecho, teoría eidética de la naturaleza intuitivamente experimentada, etc.) y abarcando todas ellas una ontología universal del mundo objetivo. Nada se opone, en este respecto, a que se comience en primer lugar, muy concretamente, con nuestro humano mundo circundante de la vida[41] y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante, y por ende, a que se investigue

de un modo puramente intuitivo el *a priori*, en todas partes muy rico y jamás expuesto, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella. Sin embargo, lo que ahí se obtiene directamente, si bien es un sistema del *a priori*, tan sólo llega a ser un *a priori* filosóficamente inteligible y referido a las fuentes últimas de la inteligibilidad, según lo dicho antes, justamente cuando se presentan los problemas de la constitución en cuanto los problemas del nivel específicamente filosófico y cuando se sustituye consecuentemente la base natural del conocimiento por la trascendental. Esto implica que todo lo natural, lo previamente dado de una manera directa, sea reconstruido con una nueva originariedad y no acaso interpretado meramente más tarde como algo ya definitivo. Que, en general, un procedimiento que se nutre en la intuición eidética sea llamado fenomenológico y que pueda pretender una significación filosófica, se justifica únicamente por el hecho de que toda auténtica intuición tiene su lugar en el nexo constitutivo. Por ello, toda comprobación ontológica concerniente a la esfera fundamental de los principios (a la esfera axiomática), realizada intuitivamente en la positividad, sirve como un trabajo preliminar e inclusive indispensable *a priori*, cuyo resultado tiene que convertirse en el hilo conductor trascendental para la exposición de la plena concreción constitutiva en su doble aspecto noético-noemático. Los resultados *monadológicos* de nuestra investigación muestran la importancia y la total novedad de este retroceso a lo constitutivo, sin tener en cuenta que con él mismo se lleva a cabo el descubrimiento de los ocultos horizontes de sentido en el lado óntico, cuya omisión limitaría esencialmente el valor de las comprobaciones aprióricas y haría insegura su aplicación.

§ 60. *Resultados metafísicos de nuestra explicitación de la experiencia de lo extraño*

Nuestros resultados son metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como *filosofía primera*. El modo de justificación puramente intuitivo, concreto y además apodíctico de la fenomenología excluye toda *aventura metafísica*, todos los excesos especulativos. Pongamos de relieve algunos de *nuestros* resultados metafísicos, añadiéndoles algunas consecuencias ulteriores. Mi *ego*, dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mónadas como existentes. Inversamente, yo no puedo concebir una pluralidad de mónadas sino como una pluralidad implícita o explícitamente comunizada; esto involucra una pluralidad de monadas que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza, se realiza ella misma en ese mundo —como seres animales y, en particular, como seres humanos—. La coexistencia de las mónadas, su mero existir simultáneamente, significa con necesidad esencial coexistencia temporal y, además, una existencia temporalizada en la forma de una temporalidad *real (reale Zeitlichkeit)*.

Pero a esto se añaden todavía otros resultados metafísicos sumamente importantes. ¿Es concebible (para mí, que digo esto y a partir de mí, a su vez, para todo el que pueda decirlo) que

coexistan muchas pluralidades de mónadas separadas, es decir, que no formen una comunidad entre sí y que, consecuentemente, cada una constituya un mundo propio, que, por tanto, haya dos mundos separados *ad infinitum*, dos espacios y espacio-tiempos infinitos? Es obvio que esto, lejos de ser algo concebible, es simplemente un puro absurdo. Por cierto, cada uno de tales grupos de mónadas, en cuanto unidad de una intersubjetividad —y de una intersubjetivtdad que posiblemente se halla privada de toda relación actual de comunidad con otra intersubjetividad— tiene *a priori* su *mundo*, que posiblemente tenga un aspecto totalmente diferente al de la otra. Pero esos dos mundos son entonces, necesariamente, meros *mundos circundantes* de esas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo objetivo que les es común. En efecto, las dos intersubjetividades no están en el aire; en cuanto concebidas por mí, ambas están en necesaria comunidad conmigo, en cuanto mónada primigenia que las constituye (o bien conmigo en una variación posible de mí mismo). Ellas pertenecen, pues, en verdad, a una única comunidad universal (*Allgemeinschaft*), que me incluye a mí mismo, que comprende unitariamente todas las mónadas y grupos de mónadas que deben pensarse como coexistentes. Por tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes; según ello, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, sólo una naturaleza; y *tiene que* haber esa naturaleza una y única, si es que en general hay en mí estructuras que implican la coexistencia de las otras mónadas. Sólo que es posible que diferentes grupos de mónadas y diferentes mundos estén recíprocamente en una relación análoga a la que hay entre nosotros mismos y los grupos de mónadas que eventualmente pertenezcan a mundos estelares que nos son invisibles, es decir, la misma relación que hay entre nosotros y *animalia* privados de toda conexión actual con no-

sotros. Sus mundos son, sin embargo, mundos circundantes con horizontes abiertos que sólo fácticamente, sólo accidentalmente no se pueden descubrir.

Ahora bien, hay que entender correctamente el sentido de esta unicidad del mundo monadológico y del mundo objetivo que le es *innato*. Naturalmente, Leibniz tiene razón al decir que son concebibles una multiplicidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas; pero que no por ello todas estas posibilidades son composibles; tiene razón, además, al decir que hubieran podido er *creados* una cantidad infinita de mundos, pero no muchos al mismo tiempo, por cuanto son incomposibles. Aquí hay que resaltar que yo puedo en primer lugar pensarme a mí mismo, a este *ego* apodíctico y fáctico, como distinto, en una libre variación, y así obtener el sistema de las variaciones posibles de mí mismo; pero cada una de ellas es suprimida por cada una de las otras y por el *ego* que yo efectivamente soy. Es un sistema de incomposibilidad *a priori.* Por lo demás, el *factum yo soy* prescribe si y qué otras mónadas son para mí otras; yo sólo puedo encontrar, pero no crear las otras mónadas que deben existir para mí. Si yo me transformo por el pensamiento en una pura posibilidad, también esta posibilidad prescribe, a su vez, qué mónadas son para ella en cuanto otras. Y así, avanzando de esta manera, reconozco que cada mónada que tiene validez en cuanto posibilidad concreta, pre-delinea un universo composible, un cerrado *mundo monádico* y que dos mundos de mónadas son incomposibles, de la misma manera que son incomposibles dos variantes posibles de mi *ego* y de cualquier *ego* presupuesto en general por el pensamiento.

A partir de tales resultados y de la marcha de las investigaciones a ellos conducente, se comprende cómo cobran sentido las preguntas (indiferente al hecho de cómo pueden ser resueltas) que para la tradición tenían que estar más allá de todo lími-

te científico, como, por ejemplo, los problemas que ya hemos rozado antes.

§ 61. *Los problemas tradicionales del «origen psicológico» y su aclaración fenomenológica*

Dentro del mundo de los hombres y de los animales encontramos los conocidos problemas científico-naturales concernientes a la génesis psicofísica, fisiológica y psicológica. En ellos está incluido el problema de la génesis psíquica. Este nos es sugerido por el desarrollo infantil en el que cada niño tiene que construirse su *representación del mundo*. El sistema aperceptivo en el que para él existe y siempre está previamente dado un mundo como reino de una experiencia real y posible, ha de constituirse primero en el desarrollo psíquico infantil. Objetivamente considerado, el niño *viene al mundo*; ¿cómo llega a un *comienzo* de su vida psíquica?

El hecho psicofísico de *venir al mundo* conduce al problema del desarrollo corporal del individuo (*puramente biológico*) y al de la filogénesis, que a su vez encuentra su paralelo en una filogénesis psicológica. Ahora bien, por cuanto hombre y animales, desde el punto de vista psíquico, son autoobjetivaciones de las mónadas, ¿no apunta esto a los correspondientes nexos de las mónadas trascendentales absolutas? ¿No estaría indicando todo esto los más serios problemas esenciales de una fenomenología constitutiva, entendida como filosofía trascendental?

En una gran medida, en efecto, los problemas genéticos y por cierto, naturalmente, los de los grados primeros y más fundamentales, ya han sido incorporados al efectivo trabajo fenomenológico. Este grado fundamental es naturalmente el de *mi ego* en su esencialidad primordial y propia. La constitución de la conciencia del tiempo inmanente y la entera teoría fenomenológica de la asociación pertenecen aquí, y lo que mi *ego* primordial encuentra en la originaria explicitación intuitiva de sí

mismo se aplica en seguida a todo otro *ego*, y esto por razones esenciales. Sólo que con esto, ciertamente, no se rozan aún los problemas generativos arriba mencionados referentes al nacimiento y a la muerte, y al nexo de la generación de la animalidad, los cuales manifiestamente pertenecen a una dimensión superior y presuponen un trabajo de explicitación tan extraordinaria de las esferas inferiores, que ellos, todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas, sobre los que se pueda trabajar.

Sin embargo, mencionemos aquí más exactamente aún, dentro del campo de trabajo, los vastos ámbitos de problemas (tanto problemas estáticos como genéticos) que nos ponen en una relación más estrecha con la tradición filosófica. Nuestras aclaraciones intencionales sistemáticas de la experiencia de lo extraño y de la constitución de un mundo objetivo, han sido efectuadas sobre una base que nos fue previamente dada dentro de la actitud trascendental; se trata de la base de una articulación estructural de la esfera primordial en la que ya encontramos un mundo, un mundo primordial. Este llegó a ser accesible para nosotros cuando, partiendo del mundo concreto, tomado como fenómeno, efectuamos aquella peculiar reducción primordial del mismo a la propiedad, a un *mundo* de trascendencia inmanente. Este comprendía la naturaleza entera, reducida a la naturaleza perteneciente a mí mismo, a partir de *mi* pura sensibilidad; pero comprendía también al hombre psicofísico, junto con su psique, por medio de una reducción correspondiente. Con respecto a la *naturaleza*, no sólo estaban incluidas en ella *cosas visibles, cosas táctiles* y otras semejantes, sino también cosas en cierta medida completas, en cuanto sustratos de propiedades causales, con las formas universales de espacio y de tiempo. Es obvio que el problema primero para la aclaración constitutiva del sentido del ser del mundo objetivo consiste, por de pronto, en aclarar el origen de esta *naturaleza* primordial y de las

primordiales unidades psicofísicas (*leibseelischen*) y su constitución en cuanto trascendencias inmanentes. Llevar a cabo tal aclaración exige investigaciones extraordinariamente amplias. Aquí volvemos a recordar los problemas del origen psicológico de la *representación del espacio*, de la *representación del tiempo*, de la *representación de la cosa*, tan a menudo tratados en el último siglo por los más importantes fisiólogos y psicólogos. Pero hasta ahora no se ha llegado a verdaderas aclaraciones, por mucho que los grandes proyectos ostenten la impronta de sus importantes autores.

Si ahora volvemos, desde ellos, al conjunto de problemas que hemos delimitado e integrado en el sistema gradual fenomenológico, resulta evidente que toda la psicología y la teoría del conocimiento modernas no han captado el verdadero sentido de los problemas que han de plantearse aquí tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista trascendental; es decir, los problemas de la explicitación intencional estática y genética. Por cierto, era imposible captar esto, inclusive por parte de aquellos que habían adoptado la teoría de Brentano acerca de los *fenómenos psíquicos* como vivencias intencionales, pues faltaba la comprensión del carácter propio de un *análisis* intencional y del conjunto de problemas abiertos por la conciencia como tal respecto de la noesis y el noema; faltaba además la comprensión del método por principio nuevo que tales problemas exigen. Ninguna física y ninguna fisiología tienen algo que decir respecto de los problemas del «origen psicológico de la representación del espacio, de la representación del tiempo, de la representación de la cosa»; así como tampoco puede hacerlo una psicología, experimental o no experimental, que, por lo demás, se mueva en el ámbito de exterioridades inductivas. Se trata exclusivamente de problemas de la constitución intencional de fenómenos que ya nos son previamente dados como *hilos conductores* (que eventualmente pueden también

ser previamente dados en particular con la ayuda de un experimento); pero que sólo tienen que ser indagados con el método intencional y dentro de los nexos universales de la constitución psíquica. El nexo unitario y sistemático de las constituciones que desarrollan la unidad de mi *ego* según lo propio a mí mismo y lo extraño, muestra con suficiente claridad a qué clase de universalidad se alude aquí. La fenomenología también significa una configuración totalmente nueva para la psicología. En efecto, la parte con mucho mayor de sus investigaciones pertenece a una psicología intencional pura y *a priori* (es decir, en este caso, libre de todo lo psicofísico). Es la misma psicología respecto de la cual ya reiteradamente hemos indicado que, por la transformación de la actitud natural en la actitud trascendental, admite una «revolución copernicana» en virtud de la cual asume el nuevo sentido de una consideración trascendental plenamente radical del mundo e imprime este sentido a todos los análisis fenomenológico-psicológicos. Tan sólo este nuevo sentido es el que hace que todos estos análisis sean utilizables desde el punto de vista filosófico trascendental, integrándolos, inclusive, en una *metafísica trascendental*. Justamente aquí se encuentra la aclaración última y la superación del psicologismo trascendental, que indujo a error y paralizó toda la filosofía moderna. Así, pues, nuestra exposición ha delineado una estructura fundamental tanto para la fenomenología trascendental como para la psicología intencional que es su paralelo (en cuanto ciencia *positiva*); ha establecido una división de las investigaciones eidéticas psicológicas paralelas en investigaciones que explicitan intencionalmente lo que es concretamente esencial y propio a una psique en general e investigaciones que explicitan la intencionalidad de lo extraño que se constituye en dicha psique. A la primera esfera de investigación pertenece la parte principal y fundamental de la explicitación intencional de la *representación del mundo*, dicho más exactamente, del *fenó-*

meno del mundo existente que se presenta en el interior de la psique humana, en cuanto mundo de la experiencia universal: si este mundo de la experiencia se reduce al mundo constituido primordialmente en la psique particular, ya no es entonces el mundo de todos y cada uno, ya no es el mundo que recibe su sentido de la experiencia humana comunizada, sino exclusivamente el correlato intencional de la vida experiencial de una psique particular, en primer lugar de mi vida experiencial y sus formaciones graduales de sentido en la originalidad primordial. Siguiendo estas formaciones, la explicitación intencional debe hacer comprensible constitutivamente ese núcleo primordial del mundo fenomenal al que puede acceder cada uno de nosotros, hombres y, ante todo, cada psicólogo, gracias a la antes descrita eliminación de los momentos de sentido pertenecientes a la *extrañeidad* (*Fremdheit*). Si hacemos abstracción, en este *mundo primordial*, del ser psicofísico yo-hombre en él reducido, nos queda la mera naturaleza primordial en cuanto naturaleza de mi *mera sensibilidad propia*. Aquí se presenta a titulo de problema primario del origen psicológico del mundo de la experiencia el problema del origen de la *cosa fantasma* o de la *cosa sensible* con sus diferentes estratos (cosa visual, etc.) y su unidad sintética. Esta cosa-fantasma es dada (siempre dentro del marco de esta reducción primordial) puramente como unidad de los modos de aparición sensibles y de su síntesis. La cosa fantasma, con sus variaciones sintéticas y coherentes de *cosa cercana y cosa lejana*, no es todavía la *cosa real*, de la esfera psíquica primordial; ésta, por el contrario, y ya en esta esfera, se constituye en un grado superior, como cosa causal, como sustrato idéntico (*Substancia*) de propiedades causales. La substancialidad y la causalidad designan, manifiestamente, problemas de un grado superior de la constitución. El problema constitutivo de la cosa sensible, así como el de la espacialidad y la espaciotemporalidad que en el fondo le son esenciales, coincide, pues,

con el conjunto de problemas recién insinuado, que indaga de modo descriptivo únicamente los nexos sintéticos de las apariciones de cosas (apariencias, aspectos perspectivísticos); pero que lo hace unilateralmente. El otro lado del problema concierne a la referencia intencional de las apariciones al cuerpo orgánico funcional, el cual, a su vez, tiene que ser descrito en su autoconstitución y en la indicada propiedad de su sistema constitutivo de apariciones.

Al proseguir de esta manera van surgiendo nuevos problemas descriptivos de la explicitación, todos los cuales tienen que ser sistemáticamente estudiados, aun cuando aquí sólo sean tratados seriamente el problema de la constitución del *mundo* primordial como *mundo* de *realidades* y, junto con esto, los grandes problemas de la constitución de la espacialidad y de la temporalidad —en cuanto espacialidad y temporalidad mundanales—. Esto configura ya, como lo muestra su desarrollo, un formidable ámbito de investigación; no obstante, es tan sólo el grado inferior de una completa fenomenología de la naturaleza, en cuanto naturaleza objetiva, pero pura, la cual dista aún mucho de ser el mundo concreto.

La referencia a la psicología nos ha dado ocasión de traducir la distinción entre lo primordial y lo constituido como extraño en términos puramente psíquicos, y de esbozar rápidamente como problemas psicológicos el conjunto de problemas constitutivos concernientes a la constitución de una naturaleza primordial y una objetiva.

Pero si retornamos a la actitud trascendental, nuestros delineamientos de los problemas del origen psicológico de la *representación del espacio*, etc., ofrecen ahora, inversamente, el esbozo de los problemas fenomenológico-trascendentales paralelos, a saber, los problemas de una concreta explicitación de la naturaleza primordial y del mundo en general —con lo cual viene a llenarse una gran laguna en el conjunto de los problemas de la

constitución del mundo como fenómeno trascendental, que habíamos proyectado anteriormente—. También podemos designar al complejo extraordinariamente grande de las investigaciones referidas al mundo primordial (complejo que forma una entera disciplina) como «estética trascendental» en un sentido sumamente ampliado; adoptamos este término *kantiano* porque las investigaciones sobre el espacio y el tiempo de la crítica de la razón apuntan obviamente a un *a priori* noemático de la intuición sensible —si bien lo hacen de un modo extraordinariamente restringido y no aclarado—, el cual, extendido hasta el *a priori* concreto de la naturaleza intuitiva, puramente sensible (y por cierto de la naturaleza primordial), exige ser completado desde el punto de vista fenomenológico-trascendental mediante su incorporación en el conjunto de los problemas constitutivos. Por el contrario, no estaría de acuerdo con el sentido del término kantiano «analítica trascendental», opuesto al precedente, que denomináramos con este nombre al piso superior del *a priori* constitutivo, el del mundo objetivo mismo y el de sus multiplicidades constituyentes (y, en el grado más alto, el *a priori* de los actos idealizantes y teorizantes que constituyen en definitiva la naturaleza y el mundo científicos). La teoría de la experiencia de lo extraño, la llamada impatía, pertenece al primer piso, que sobrepasa esta «estética trascendental». Aquí sólo basta con indicar que también vale para esto todo lo que hemos dicho respecto de los problemas psicológicos del origen que se plantean en el piso inferior, es decir, que sólo gracias a la fenomenología constitutiva el problema de la impatía cobra su verdadero sentido y el verdadero método para su solución. Justamente por ello, todas las teorías formuladas hasta ahora (incluso la de Max Scheler) no han logrado resultados efectivos, no habiéndose jamás reconocido, por lo demás, el modo como la extrañeidad del *otro* se transfiere al mundo entero como su *objetividad* y le confiere justamente este sentido de la objetividad.

Deseamos indicar expresamente que, como es obvio, no tendría sentido tratar por separado la psicología intencional, en cuanto ciencia positiva, y la fenomenología trascendental, y que, en este respecto, el trabajo efectivo recaerá sobre esta última, mientras que la psicología, despreocupada de la revolución copernicana, tomará los resultados de la fenomenología. Pero también es importante atender al hecho de que, así como la psique y el mundo objetivo en general no pierden su existencia ni su sentido de ser en la consideración trascendental, sino que este último es llevado a una originaria inteligibilidad por el descubrimiento de sus múltiples aspectos concretos, del mismo modo, tampoco la psicología positiva pierde su legítimo contenido sino que, liberada de la positividad ingenua, se convierte en una disciplina de la filosofía trascendental universal misma. Desde este punto de vista se puede decir que la psicología intencional es la en sí primera de una serie de ciencias que se elevan por encima de la positividad ingenua.

En efecto, ella tiene aún otra ventaja sobre todas las demás ciencias positivas. Si se edifica en la positividad con el método correcto del análisis intencional, ella no puede tener *problemas de fundamentos* de la clase que tienen las otras ciencias positivas, problemas que provienen de aquella unilateralidad de la objetividad ingenuamente constituida, la cual, en último término, para llegar a ser considerada en la totalidad de sus aspectos, exige el paso a la consideración trascendental del mundo. Pero la psicología intencional tiene ya en sí lo trascendental, sólo que oculto —únicamente se requiere una última meditación para llevar a cabo el giro copernicano, que no cambia nada en el contenido de sus resultados intencionales, sino que sólo reconduce a su *sentido último*—. La psicología, como se podría objetar, tiene también un problema fundamental y, en definitiva, un problema de fundamentos, el único, y éste es del concepto de psique.

§ 62. *Caracterización sinóptica de la explicitación intencional de la experiencia de lo extraño*

Volvamos, al concluir este capítulo, a la objeción por la que nos hemos dejado llevar en primer lugar; la objeción contra nuestra fenomenología, en tanto que, de antemano, ella pretende ser filosofía trascendental y, en cuanto tal, resolver los problemas de la posibilidad del conocimiento objetivo. Según esa objeción, la fenomenología ya no estaría capacitada para ello, dado que, partiendo del *ego* trascendental de la reducción fenomenológica y ligada a ella, recaería, sin querer admitirlo, en un solipsismo trascendental; tan sólo gracias a una metafísica inconfesada, gracias a una secreta adopción de las tradiciones *leibnizianas*, sería posible todo ese paso a la subjetividad extraña y a la auténtica objetividad.

Después de las explicitaciones que hemos efectuado, la objeción se disipa en virtud de su propia inconsistencia. Hay que atender ante todo al hecho de que en ningún punto ha sido abandonada la actitud trascendental, la de la *epokhé* trascendental y que nuestra *teoría* de la experiencia de lo extraño, de la experiencia de los *otros* no quería ni podía ser nada más que la explicitación de su sentido «otros», a partir de la efectuación constitutiva de esta experiencia y del sentido «otros verdaderamente existentes» a partir de las correspondientes síntesis de la concordancia[42]. Lo que yo demuestro concordantemente como *otro* y lo que me he dado, por tanto, de una manera necesaria y no arbitrariamente como una efectiva realidad que se debe reconocer, es, en la actitud trascendental, *eo ipso* el otro existente, el *alter ego* justificado precisamente en la experiencia intencional de mi *ego*. Dentro de la positividad decimos, y nos parece algo de suyo evidente, que en mi propia experiencia no me experimento sólo a mí mismo, sino también al otro, en la especial forma de la experiencia de lo extraño. La explicitación trascendental indubitable no sólo nos mostró el derecho trascen-

dental de ese enunciado positivo, sino también que el *ego* trascendental tomado concretamente (el cual, únicamente en la reducción trascendental se percata de sí mismo con un horizonte indeterminado) se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial como a los otros *ego* trascendentales en la forma de su experiencia de lo extraño, si bien éstos ya no son dados en su originalidad y en una evidencia absolutamente apodíctica, sino en un tipo de evidencia como la de la experiencia *exterior*. Yo experimento, conozco al otro *en* mí; él se constituye en mí —reflejado apresentativamente, y no como original—. En tal medida puede decirse en un sentido *muy amplio* que el *ego*, que yo en cuanto me explicito por medio de la meditación, por medio de la *explicitación de mí mismo* (es decir, la explicitación de lo que encuentro en mí mismo), obtengo toda trascendencia como trascendencia constituida trascendentalmente y, por tanto, no como una trascendencia aceptada en la positividad ingenua. De tal modo desaparece la falsa apariencia de que todo lo que yo, partiendo de mí mismo en cuanto *ego* trascendental, conozco como existente y explícito como constituido en mí mismo, deba pertenecerme a mí mismo de modo esencial y propio. Esto sólo es verdad en lo que respecta a las *trascendencias inmanentes*. La constitución, como título de los sistemas de actualidad y potencialidad sintética que me otorgan (a mí, el *ego*) sentido y ser en la esfera de mi esencialidad propia, quiere decir, justamente, constitución de una realidad objetiva inmanente. Al comienzo de la fenomenología y en la actitud de quien acaba de empezar, de quien instituye por vez primera (*zur Urstiftung bringt*) la reducción fenomenológica como *habitus* universal de la investigación constitutiva, el *ego* trascendental que cae bajo la mirada es captado apodícticamente, en efecto, pero con un horizonte completamente indeterminado, limitado solamente por el requisito general de que el mundo y todo lo que yo sé de él debe convertirse en mero *fenómeno*. Cuando yo comienzo de tal mo-

do, me faltan, pues, todas las distinciones que únicamente la explicitación intencional podrá procurarme, y que, no obstante, como veo con evidencia, me pertenecen esencialmente a mí. Ante todo me falta la autocomprensión de mi esencia primordial, de la esfera de mi propiedad en sentido estricto y de lo que en ella misma, en la experiencia de lo extraño, se constituye como un otro, como algo dado apresentativamente, pero que por principio no es ni puede ser dado él mismo originalmente en mi esfera primordial. Primero tengo que explicitar lo propio como tal para comprender que lo no propio también recibe sentido de ser en lo propio y, por cierto, como apresentado analógicamente. Por ello, yo, el que medita, al comienzo no comprendo cómo he de llegar en general a los otros y a mí mismo, dado que los otros hombres están en su totalidad *puestos entre paréntesis*. En el fondo tampoco comprendo todavía y lo admito sólo con renuencia, que yo mismo, al *ponerme entre paréntesis* como hombre y como persona humana, deba permanecer, sin embargo, conservado como *ego*. Así, pues, no puedo todavía saber nada de una intersubjetividad trascendental; sin quererlo me considero a mí mismo, el *ego*, como un *solus ipse*, y aun después de haber obtenido una primera comprensión de las efectuaciones constitutivas, sigo considerando todos los contenidos constitutivos meramente como contenidos propios de ese *ego* único. Por ello eran necesarias las extensas explicitaciones del presente capítulo. Sólo gracias a ellas comprendemos el *sentido pleno y propio del «idealismo» fenomenológico-trascendental*. Así se disipó la apariencia de un solipsismo, si bien conserva su validez fundamental la proposición de que todo lo que es para mí, puede extraer su sentido de ser exclusivamente de mí mismo, o sea, de la esfera de mi conciencia. Este idealismo se presentó como una monadología, que, pese a todas las reminiscencias deliberadamente suscitadas de la metafísica leibniziana, extrae su contenido puramente de la explicitación fe-

nomenológica de la experiencia trascendental despejada en la reducción trascendental, es decir, de la evidencia más original, en la que tienen que fundarse todas las evidencias concebibles —o sea, del más; originario derecho, del que han de nutrirse todos los derechos y, en particular, los derechos del conocimiento —. La explicitación fenomenológica, por tanto, no es en realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una teoría elaborada abierta o veladamente en base a supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una *intuición* pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a priori*), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y esto no puede ser advertido tantas veces como sería menester— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado, por la filosofía* y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental.

Conclusión

§ 63. *La tarea de una crítica de la experiencia y del conocimiento trascendentales*

En las investigaciones de esta meditación y ya en las dos precedentes nos hemos movido sobre el terreno de la experiencia trascendental, de la experiencia de sí mismo en sentido propio y de la experiencia de lo extraño. Hemos confiado en tal experiencia gracias a su evidencia vivida originariamente; y de un modo semejante hemos confiado también en la evidencia de las descripciones predicativas de todos los modos de experiencia pertenecientes a la ciencia trascendental. Entretanto hemos perdido de vista la exigencia, hecha al comienzo con toda seriedad, de llevar a cabo un conocimiento apodíctico en cuanto el único *auténticamente científico*; pero de ninguna manera hemos abandonado tal exigencia. Sólo que en lugar de entrar aquí en los problemas posteriores y últimos de la fenomenología, concernientes a la *crítica* de sí misma en consideración a determinar no sólo el alcance y los límites, sino también los modos de la apodicticidad, hemos preferido delinear en grandes trazos el enorme conjunto de problemas de la primera fenomenología, aún afectada a su modo de cierta *ingenuidad* (de ingenuidad apodíctica), pero que contiene la grande y peculiarísima tarea de la fenomenología como una nueva y más elevada configuración de la ciencia. Nuestras anteriores indicaciones dan al menos una idea provisional de la clase de crítica que ha de efectuarse en vista del conocimiento fenomenológico-trascenden-

tal; se trata de indicaciones, por ejemplo, acerca del modo como la crítica del recuerdo trascendental descubre en éste un contenido apodíctico. Toda teoría filosófico-trascendental del conocimiento, en cuanto *crítica del conocimiento,* reconduce finalmente a la crítica del conocimiento fenomenológico-trascendental (en primer lugar, al de la experiencia trascendental), y esta misma crítica, en virtud del retorno esencial de la fenomenología sobre sí misma, exige también una crítica. En este respecto, sin embargo, y a pesar de la evidente posibilidad de reiterar las reflexiones críticas y trascendentales, no hay ningún *regressus in infinitum* afectado de toda clase de dificultades e inclusive de contradicciones.

§ 64. *Epílogo*

Nuestras meditaciones, bien podemos decirlo, han cumplido, en lo esencial, su cometido, que era el de mostrar la concreta posibilidad de la idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta. La demostración de esa concreta posibilidad, su factibilidad práctica —si bien, como es obvio, en la forma de un programa infinito— significa la demostración de un comienzo necesario e indubitable y del método también necesario que siempre habrá de emplearse, con el cual al mismo tiempo se pre-delinea un orden sistemático de todos los problemas con sentido. Ya hemos llegado, en efecto, hasta este punto. Lo único que nos resta es la ramificación, fácilmente comprensible, de la fenomenología trascendental —surgida como una filosofía inicial que se desarrolla en ciencias objetivas particulares— y su relación con las ciencias de la positividad ingenua, ya dadas de antemano como ejemplos. Ahora dirigiremos nuestra mirada a estas últimas.

La vida práctica cotidiana es ingenua; es un experimentar, un pensar, un valorar, un obrar inmerso en el mundo ya dado. Todas estas efectuaciones intencionales del experimentar, en virtud de las cuales las cosas están simplemente ahí, se llevan a

cabo de modo anónimo: el que experimenta nada sabe de ellas, como tampoco sabe nada del pensar efectuante. Los números, los objetos lógicos predicativos, los valores, los fines, las obras se presentan gracias a las efectuaciones ocultas, edificándose miembro por miembro; y son aquéllos, unicamente, los que nosotros vemos. No sucede algo diferente en las ciencias positivas. Ellas son ingenuidades de un grado más alto, son configuraciones producidas por una técnica teórica ingeniosa, sin que hayan sido explicitadas las efectuaciones intencionales de las que en última instancia todo surge. Es cierto que la ciencia pretende poder justificar sus pasos teóricos y se apoya en todas partes sobre la crítica. Pero su crítica no es una crítica última del conocimiento, esto es, el estudio y la crítica de las efectuaciones originarias, el descubrimiento de todos sus horizontes intencionales; sólo gracias a esta crítica puede ser captado de una manera definitiva el «alcance» de las evidencias y, correlativamente, puede ser valorado el sentido de ser de los objetos, de las formaciones teóricas, de los valores y de los fines. Por ello, y precisamente en el alto grado de las modernas ciencias positivas, tenemos problemas de fundamentación, paradojas, ininteligibilidades. Los conceptos primarios que recorren de un extremo a otro la ciencia toda y determinan el sentido de su esfera de objetos y el sentido de sus teorías, se han originado ingenuamente; poseen horizontes intencionales indeterminados; son formaciones procedentes de efectuaciones intencionales desconocidas, ejercidas tan sólo en una grosera ingenuidad. Esto no vale tan sólo respecto de las ciencias especiales, sino también de la lógica tradicional con todas sus normas formales. Todo intento de llegar, desde las ciencias históricamente desarrolladas, a una mejor fundamentación, a una mejor comprensión de sí mismas según su sentido y su efectuación, es una meditación parcial del científico sobre sí mismo. Pero hay tan sólo una meditación sobre sí mismo que es radical, y ésta es la fenome-

nológica. La meditación sobre sí mismo radical y la plenamente universal, son empero inseparables entre sí y, al mismo tiempo, son inseparables del auténtico método fenomenológico de la automeditación bajo la forma de la reducción trascendental, o sea, del método de la autoexplicitación intencional del ego trascendental (hecho accesible por la reducción trascendental) y la descripción sistemática bajo la forma lógica de una eidética intuitiva. La autoexplicitación universal y eidética significa, sin embargo, dominio sobre todas las posibilidades constitutivas concebibles «innatas» al ego y a una intersubjetividad trascendental.

Una fenomenología consecuentemente desarrollada, por tanto, construye a *priori*, pero con una necesidad y generalidad esencial, estrictamente intuitiva, las formas de mundos concebibles; y los construye a su vez dentro del marco de todas las formas concebibles del ser en general y su sistema gradual; pero hace esto originariamente, esto es, en correlación con el *a priori* constitutivo, el *a priori* de las efectuaciones intencionales que los constituyen.

La fenomenología, en su proceder, no tiene realidades ya dadas previamente o conceptos de la realidad, sino que, desde un comienzo, saca sus conceptos de la originariedad de la efectuación (captada a su vez en conceptos originarios) y está dominada por la necesidad de descubrir todos los horizontes y también todas las diferencias de alcance, todas las relatividades abstractas; en virtud de todo ello, la fenomenología tiene que llegar por sí misma a los sistemas de conceptos que determinan el sentido fundamental de todos los ámbitos científicos. Estos son los conceptos que pre-delinean todas las demarcaciones formales de la idea-forma de un posible universo del ser en general y, por tanto, también la de un posible mundo en general. De acuerdo con esto, ellos tienen que ser los auténticos conceptos fundamentales de todas las ciencias. Con respecto a tales

conceptos, formados de esta manera originaria, no puede haber paradojas. Lo mismo es válido respecto de todos los conceptos fundamentales que conciernen a la estructura y a la entera forma estructural de las ciencias que están referidas y han de referirse a las diferentes regiones del ser. Así, pues, las investigaciones relativas a la constitución trascendental de un mundo, que hemos esbozado someramente más arriba, no son nada más que el *comienzo de una aclaración radical, del sentido y del origen* (o bien, del sentido a partir del origen) *de los conceptos «mundo», «naturaleza», «espacio», «tiempo», «esencia animal», «psique», «cuerpo orgánico», «comunidad social», «cultura», etc.* Es claro que la efectiva realización de las investigaciones indicadas tendría que conducir a todos los conceptos que, sin ser elucidados, cumplen las funciones de conceptos fundamentales de las ciencias positivas, pero que en la fenomenología surgen con una claridad y distinción universales, que ya no dan lugar a ninguna cuestión concebible.

Ahora también podemos decir que en la fenomenología apriórica y trascendental encuentran su origen y su fundamentación última (en virtud de su investigación de las correlaciones) todas las ciencias aprióricas en general, y que esas mismas ciencias, tomadas en ese origen, pertenecen a una fenomenología universal y apriórica como sus ramificaciones sistemáticas. Este sistema del *a priori* universal, por tanto, puede designarse también como el *desarrollo sistemático del* a priori *universal innato* a la esencia de una subjetividad trascendental y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental; o como el desarrollo del universal *logos de todo ser concebible*. En otros términos: la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibi-

lidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen.

Esta *concreta ontología* universal (o también esta teoría concreta y universal de la ciencia, esta lógica concreta del ser) sería, por tanto, el *universo de la ciencia en sí primera* con una fundamentación absoluta. La en sí primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada *solipsísticamente*, la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista, y, por cierto, con una generalidad que en primer lugar trata las cuestiones universales, para sólo después ramificarse en las ciencias aprióricas.

Esta ciencia total del *a priori* sería entonces el *fundamento de las auténticas ciencias de hechos y de una auténtica filosofía universal en el sentido cartesiano*, una ciencia universal absolutamente fundamentada de lo de hecho existente. Pues toda la racionalidad del *factum* yace en el *a priori*. La ciencia apriórica es ciencia de los principios (*von dem Prinzip*) a los que tiene que recurrir la ciencia de hechos precisamente para fundamentarse, en definitiva, en tales principios radicales (*prinzipiell*)[43].

Pero la ciencia apriórica no puede ser una ciencia ingenua, sino que ha de tener su origen en las últimas fuentes fenomenológico-trascendentales, tiene que estar configurada en un *a priori* universal que reposa sobre sí mismo y se justifica por sí mismo.

Finalmente, y para evitar malentendidos, quisiera señalar que la fenomenología, como ya hemos expuesto anteriormente, excluye sólo toda metafísica ingenua que opere con absurdas cosas en sí, pero *no excluye la metafísica como tal*; ella no hace violencia, por ejemplo, a los motivos y problemas que impulsaron interiormente a la antigua tradición a planteamientos y métodos equivocados; y de ningún modo dice que ella se detie-

ne delante de las cuestiones «supremas y últimas». El ser en sí primero, que precede y soporta toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental, la totalidad de las mónadas que se comunizan en diferentes formas. Pero dentro de la esfera monádica fáctica, y como posibilidad esencial ideal en toda esfera monádica concebible, se presentan todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una «auténtica» vida humana, exigida como «plena de sentido», en una acepción particular de este término, y entre estos problemas, también surgen los del *«sentido» de la historia*, y así sucesivamente, en un orden ascendente. También podemos decir que son, los problemas *ético-religiosos,* pero puestos sobre la base en la cual justamente tiene que ser planteado todo lo que pueda tener un sentido posible para nosotros.

De este modo se realiza la idea de una filosofía universal — de un modo totalmente distinto al que pensaron Descartes y su época, guiados por la moderna ciencia natural—, no como un sistema universal de una teoría deductiva, como si todo lo que es estuviera incluido en la unidad de un cálculo, sino —por cuanto se ha transformado radicalmente el sentido esencial y fundamental de la ciencia en general— como un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas con respecto a sus temas y cuyo más profundo fundamento no es el axioma *ego cogito,* sino una meditación universal sobre sí mismo.

Con otras palabras: el camino que lleva necesariamente a un conocimiento absolutamente fundamentado en el más alto sentido o, lo que es lo mismo, a un conocimiento filosófico, es el camino del conocimiento universal de sí mismo —primero monádico y luego intermonádico—. También podemos decir que la filosofía misma es la prosecución radical y universal de las meditaciones cartesianas, o, lo que equivale a decir lo mismo, un conocimiento universal de sí mismo, y que ella abarca toda ciencia auténtica y responsable de sí misma.

Las palabras délficas *gnóthi seautón*[44] han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Nolis foras ire,* dice san Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*[45].

Apéndice

OBSERVACIONES DEL PROFESOR ROMAN INGARDEN[1]

Observación referente al parágrafo 3

Me parece que lo más importante del § 3 y, al mismo tiempo, la solución de la entera dificultad desarrollada en este parágrafo, reside en las palabras: «La tomamos como una presunción *provisional*»[2]. En consecuencia, me parece que tiene que ser acentuada más fuertemente la provisionalidad con que se admite esa hipótesis, dando además las razones de su carácter provisional. Al concluir toda esta consideración, sería necesario, además, retornar a este punto y discutir otra vez la cuestión de la decisión provisional. De lo contrario, no me parece posible la superación del difícil punto de las suposiciones *pre*-concebidas. Estas suposiciones preconcebidas están aquí implícitas en los siguientes puntos: «… la meta universal de una fundamentación absoluta de la ciencia»; «tenemos esa idea… en esa forma hipotética…». En lo que concierne a esto último, se presentan en esta proposición dos suposiciones preconcebidas, es decir, no controlables por el filósofo que medita: 1) la suposición de que poseemos esa idea, quedando aún sin aclarar si poseemos tal idea de modo esclarecido o sin esclarecer; 2) la suposición de la *indubitabilidad* del conocimiento de que nosotros poseemos esa idea.

Complementariamente habría que observar, respecto al § 3: Si nos decidimos a llevar a cabo la primera «reducción» que atañe a los resultados de las ciencias, esta misma decisión tiene que estar *motivada de algún modo*, o sea, fundamentada. Y esta motivación o fundamentación reside en muchas suposiciones cuya legitimidad no es aquí efectivamente investigada. Ahí se presupone: 1) la idea y el valor de la *fundamentación absoluta*; 2) el hecho de que por lo menos aún no ha sido comprobado o, inclusive, de que no existe en el conocimiento ingenuo o en el científico, la presencia de la fundamentación absoluta. La primera suposición, que aquí es más importante, o bien es sostenida de un modo totalmente ingenuo, no crítico, y en este sentido es un dogma (que quizá no cumple las condiciones de la evidencia apodíctica más tarde desarrolladas), o bien no es realizada ingenuamente, pero entonces tiene que ser a su vez obtenida de modo fenomenológico trascendental. Con otras palabras: se tiene que haber ejercitado ya prácticamente la reducción fenomenológica trascendental para poder comprender la posibilidad y la necesidad de esa reducción. En ambos casos tenemos el caso de la impotencia del método consciente, dirigido de modo crítico y científico, en comparación con las «ocurrencias» enteramente casuales, las intuiciones geniales. ¿Hay una salida? (Este el problema del *comienzo*).

Observación referente al parágrafo 5

Del hecho de que muchas ideas elementales de la idea de ciencia sean vividas por nosotros en el concreto trabajo científico o en la reflexión crítica, no se sigue todavía nada decisivo para la marcha de las *Meditaciones*. Pues no sólo se trata de que no hemos sacado «del aire» la idea de la auténtica ciencia, sino también —en el caso de que haya vivencias, experiencias concretas de esa idea— de si es legítimo lo experimentado en esas vivencias, es decir, la idea de la ciencia auténtica (o bien las correspondientes ideas elementales). Más aún: justamente el he-

cho comprobado en § 5 («la idea que constantemente dirige a todas las ciencias…») indica que inclusive el intento de todas las *Meditaciones* está a su vez efectivamente guiado por vivencias de ideas, por vivencias, por tanto, que son 1) vivencias de ideas insuficientemente aclaradas (al menos para el lector), 2), de ideas (por ej., la idea de la fundamentación absoluta) cuya legitimidad aún no ha sido esclarecida hasta la actual fase de las *Meditaciones* y es incierta (dudosa). De tal modo surge la duda, que ha de ser a su vez fundamentada o eliminada, acerca de si el intento de las *Meditaciones* es por su parte legítimo, etc. Es necesario, por tanto, que en este punto se lleven a cabo las pertinentes aclaraciones complementarias. Aquí debe incluirse sin duda la proposición «tenemos que adquirir primero por nosotros mismos todo principio de la filosofía». Pero sería recomendable discutir todo esto más extensamente.

Observación referente al parágrafo 8

ad «… los otros hombres y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos físico-orgánicos». Esto puede ser comprendido, o bien en el sentido de la comprobación de un «mero hecho», o bien en el sentido de una comprobación de esencia, de tal modo que en general no sería *posible* conocer la vida psíquica de otros hombres y de los animales sin la participación de la «experiencia sensible». El segundo punto es el que viene al caso para el curso de las *Meditaciones*. Sería, por tanto, recomendable una formulación más rigurosa.

Por lo demás, ¿qué significa aquí, exactamente, ese «en virtud de»? Pues de ello depende el que mediante la reducción de la experiencia sensible se opere o no *ipso facto* la reducción del modo de aprehensión de los sujetos extraños. Esto sería el caso tan sólo si la validez de la experiencia de los sujetos extraños o de la vida psíquica extraña fuera *dependiente* de la validez de la experiencia sensible, y por cierto dependiente de tal modo que

la primera *solamente* tuviera validez cuando la tuviera la última. Puede ser que esta cuestión sea así, en realidad; pero sería necesario señalar por lo menos ese punto en este lugar. De lo contr ario, en el lector podrían suscitarse fundadas dudas.



ad «inclusive este abstenerse es lo que es y está incluido en la corriente entera de la vida experimentante». No es por completo claro en qué sentido se habla aquí de ese abstenerse, de la «abstinencia» (*¿epojé,* reducción?) en «la corriente entera de la vida perceptiva»[3]. ¿Hay que entenderlo en el sentido de que en la *totalidad* de esa corriente se encuentra, por así decirlo, *en algún lugar,* la abstención enteramente particular del juicio, de la posición, o en el sentido totalmente opuesto de que en todas partes donde se lleva a cabo en la corriente una posición de realidad o, en términos más generales, una posición de ser, esta última es «interrumpida», o sea, neutralizada (salvo, naturalmente, la posición de la misma conciencia pura)? En el segundo caso tendría que ser puesto en duda el hecho e inclusive la posibilidad de una modificación tan extrema de todas esas posiciones. Probablemente se trata de la «desconexión» de lo que en *Ideen* fue llamado «tesis general». (La exacta captación de la «tesis general» —cf. *Ideen*— provoca, ademas, grandes dificultades, lo mismo que la precisa determinación de su concepto). Quizá ello no tenga gran importancia para lo que sigue; pero el presente texto ofrece un flanco atacable o bien un punto que puede dar lugar a malas interpretaciones.



En lugar de decir: «De esas *cogitatione*… extrae su sentido…», ¿no sería mejor decir: «Yo *saco* exclusivamente de tales *cogitationes* su entero sentido universal y particular, su total va-

lidez de ser»? (Lo mismo atañe a lo expuesto en el parágrafo 11). En el marco de la *epojé,* yo puedo enunciar juicios *únicamente sobre mí mismo* y no sobre el mundo. Por Cierto, la proposición que aquí discuto puede ser tomada (en un sentido algo modificado) como el posible resultado de la consideración trascendental-constitutiva. Pero en *este* sentido no puede ser comprendida *aquí,* dado que en este caso sólo se busca el camino para desarrollar el problema trascendental; aquí, por consiguiente, no deben presuponerse los resultados de la consideración trascendental.



Análogamente, en lugar de: «yo no puedo vivir… dentro de ningún otro mundo…», propondría el giro: «yo no puedo obrar ni emitir juicios en ningún otro mundo, como no sea en uno cuyo sentido y validez (¿ser?) yo capto en la ejecución de mis *cogitationes*».



ad «el ser del *ego* puro… precede…». Hablando estrictamente y en base a lo dicho hasta el momento, sólo puede afirmarse lo siguiente: «En consecuencia, la existencia natural del mundo —del mundo del cual exclusivamente puedo hablar—, *captada por mí,* supone efectivamente la existencia del *ego* puro y de sus *cogitationes* como una existencia en sí *anterior*». También se podría decir, cambiando algo el enunciado: «La captación de la existencia natural del mundo supone…», etc. Pero si se afirma lo que está en el texto, tendría que mostrarse primero expresamente que ambos conceptos —«la existencia natural del mundo» y «la existencia natural del mundo captado por mí»— son estrictamente *equivalentes,* lo que no se comprende de suyo (pues no cabe duda que tienen diferente significado). Sería por

lo demás muy difícil mostrar esa equivalencia *en este pasaje* de las *Meditaciones*. La observación agregada en el texto: «del mundo del que yo en cada caso hablo y puedo hablar», primero, no es clara; segundo, no está decidido acerca de *qué* mundo puedo yo hacer legítimamente afirmaciones; tercero, esta observación, por último, no es suficiente. Pues también en el caso del mundo del que yo puedo hablar, no son todavía idénticas la «existencia» y la «existencia captada por mí». Pasar de la «existencia captada por mí» a la «existencia» pura y simple, es una generalización cuya justificación hay que mostrar.

Para acentuar esto una vez más: aun cuando se pudiera mostrar la legitimidad de las afirmaciones contenidas en el texto, ello no puede (ni debe) llevarse a cabo *en este* pasaje de las *Meditaciones*, donde por de pronto se buscan y se allanan los *caminos* hacia una consideración trascendental; pero donde todavía no debe anticiparse el posible *resultado final* de la misma. Este sería, en todo caso, un paso «no cartesiano», un paso que ciertamente ha dado el mismo Descartes, pero que E. Husserl quiere evitar, por cuanto allí está implícita una decisión metafísica, una decisión que equivale a una tesis categórica sobre algo que a su vez no es un elemento de la subjetividad trascendental.

Me permito sugerir lo siguiente: suprimiría simplemente el último párrafo del § 8.

Observación referente al parágrafo 11

«Esta trascendencia pertenece al sentido propio de todo lo que es mundano». Esta proposición ha de parecer en primer lugar enteramente plausible a todo el que se haya ocupado del modo de darse que corresponde a los objetos del mundo «exterior». No parece, por lo demás, implicar otras decisiones. (Pero para el fenomenólogo principiante ha de ser difícilmente comprensible la exactitud de esta proposición). En realidad ella oculta serias decisiones, en la medida en que puede inferirse de

allí que «todo lo que no está señalado por esa trascendencia es "no-mundano"», con lo cual se decide luego sobre la no-mundanidad de la pura subjetividad (de la conciencia constituyente, no-trascendente). Esta afirmación está de acuerdo sin duda con el sentido que le dio E. Husserl. Pero ¿puede ella ser comprendida efectivamente en la evidencia apodíctica? En primer lugar tenemos la distinción, que puede admitirse en su totalidad, entre todo lo que se constituye en las multiplicidades de las vivencias y la pura subjetividad (por cierto, sólo en la forma de la pura conciencia *constituyente*). Luego se hace valer el hecho de que mucho de lo que es constituido pertenece al «mundo». Pero, ¿puede decirse que «perteneciente al mundo» es sólo aquello que es constituido? A partir de una distinción que primero se lleva a cabo por razones puramente metodológicas —justamente, las razones auténticamente cartesianas—, ya que lo constituyente es dado con evidencia apodíctica como existente, mientras que no se puede decir lo mismo de lo constituido, obtenemos aquí una afirmación metafísica que coincide con el establecimiento de una diferencia *existencial* entre lo constituyente y el «mundo». Esto *puede* ser correcto, pero el lector —incluso el que no es un auténtico fenomenólogo principiante— se alegraría si se le dieran las razones concluyentes de tal decisión. Estas, empero, sólo pueden ser obtenidas como resultado bastante posterior de la consideración trascendental y no ya en la introducción de la misma. La posibilidad de una consideración trascendental, por lo demás, no debe apoyarse en un resultado que presupone esa misma posibilidad. La afirmación que está en el texto no puede comprenderse mediante una mera profundización, ingenua, por así decirlo; en el sentido de lo «mundano» como tal. Para ello hay que ex traer primero las razones a partir de la consideración *constitutiva*.

El resto de la proposición comentada, por el contrario (desde las palabras «si bien este…» hasta el final de la oración) es sin

duda perfectamente sostenible. Me parece también que, en vista de los fines de la *Primera Meditación*, bastaría perfectamente con dejar este resto simplemente tal como está; sólo que yo lo formularía con más énfasis y de un modo más estricto. Debería ser convertido en el principio de todo el método: todo saber y toda afirmación sobre las vivencias, así como sobre todo lo que pretenda ser, no siendo vivencia, en el caso de que esto en general exista, puede y debe extraerse del contenido de las vivencias de la experiencia (más general: de las vivencias, en la medida en que ellas son «racionales») y sólo de este contenido. Luego sería fácil introducir el yo trascendental en cuanto trascendental —distinguiendo al mismo tiempo el «yo hombre» y el «yo-sujeto-puro»—, sin utilizar afirmaciones que en este pasaje producen necesariamente un efecto «metafísico».

Observación referente al parágrafo 13

El aplazamiento para más adelante de la «segunda fase» de la investigación, la que debe llevar a cabo la crítica de la experiencia trascendental, se justifica por cierto metodológicamente: *en primer lugar* la exposición del sentido de lo dado (*Gegebenheiten*) en una región de experiencia y *luego* la investigación de las operaciones experienciales correspondientes y también la crítica de la legitimidad del sentido de lo dado, expuesto primeramente «de modo ingenuo». Ahora bien —y aquí viene la corrección que, según mi parecer, es necesario efectuar en el razonamiento del § 13—, si esta marcha de la investigación es necesaria, entonces hay que acentuar también el «carácter provisional» de los resultados obtenidos al ejecutar la experiencia trascendental. Es decir: *provisionalmente* no se decide nada acerca de la definitiva evaluación de la legitimidad de los sentidos de lo dado ahí expuestos. Esto tendría que ser sugerido de algún modo en el texto del § 13. En segundo lugar, sin embargo, es necesario que esa evaluación definitiva llegue efectivamente a la crítica de la experiencia trascendental, lo que no es el caso en el marco de

las *Méditations cartésiennes*. Me parece que aquí radica la necesidad de completar las *Meditaciones*. En tercer lugar, sería necesario considerar la posibilidad de concluir una tal crítica de modo que no exista allí ningún *regressus in infinitum* (como yo traté de mostrar por ejemplo en mi escrito *Über die Gefahr einer petitio principii*)[4]. Finalmente: la postergación de la «crítica» significa una desagradable sorpresa para el lector no-fenomenólogo de las *Meditaciones*; pues, ¿qué ha esperado el lector? Ha esperado que la base ganada por las *Meditaciones* tras la primera reducción esté señalada por una evidencia *apodíctica* y que aquéllas sólo se mantengan sobre esa base en el caso de que se cumpla esta condición. En efecto, allí reside una de las tendencias principales del intento cartesiano correctamente entendido y llevado radicalmente hasta el final. Pero ahora, sin embargo, después de la ejecución de la primera reducción y de haber obtenido el campo de la conciencia pura, se entera el lector de que 1) también sobre esta base se da la posibilidad de la duda, 2) que estas posibilidades de duda no son investigadas ahora, ni —como se muestra más adelante— tampoco lo serán dentro del marco de este libro. El lector no sabe, por tanto si la base de la experiencia trascendental —o bien la base de las vivencias de la conciencia trascendentalmente purificadas, pero constituidas— reúne ya todas las condiciones que la *Primera Meditación* fija como indispensables para llevar a cabo un intento auténticamente cartesiano o, mejor dicho, para un intento auténticamente filosófico.

Observación referente al parágrafo 15

ad proposición: «Yo, en cuanto yo de la actitud natural…», etc. Así enunciada, me parece que esta proposición no es correcta, si la entiendo bien. Pues si comprendo la locución «yo, en cuanto yo de la actitud natural», en el sentido de que se trata del yo *puro* que está en la actitud natural, la proposición sería correcta solamente si se tachara el «… también». Pues, ¿con re-

lación a qué debe valer ese «también»? El yo que es el *objeto* de la consideración trascendental y que, dado el caso, se encuentra en la actitud natural, fue introducido en seguida como el yo trascendental; por el contrario, el yo que es el *sujeto* de la consideración trascendental no fue todavía introducido como trascendental, y ahí reside el gran problema de la identidad o bien de la identificación de estos dos yoes. ¿Ese «también» debe valer con relación a este «yo=sujeto de la consideración trascendental»? No me parece que esto sea lo que intenta decir esta frase. Entonces sólo podría traerse a colación el yo real que se constituye en las multiplicidades de las vivencias para tener el segundo punto de referencia de ese «también». Pero, en tal caso, la proposición sería falsa, puesto que el yo real, constituido, precisamente no es el yo trascendental. Por el contrario, si se tacha la palabra «también», la frase es correcta, pero su valor se limita a la comprobación de que el yo puro, sin la reducción, no se da cuenta de su pureza, o sea, de sí mismo.

Ahora bien, si el giro antes citado se comprende inversamente en el sentido de que se trata del yo real, constituido, entonces la proposición es igualmente falsa, pues el yo constituido no es el yo puro, trascendental. Y, sin embargo, se está inclinado a mantener esa proposición, porque existe la inclinación a establecer una *identidad* entre *yo*, en cuanto yo puro, y *yo*, como yo real del individuo psicofísico que es parte del mundo. Pero entonces sigue en pie la dificultad que todavía nadie ha señalado, que yo sepa, a saber: *¿cómo uno y el mismo yo puede ser al mismo tiempo yo constituyente, puro, y yo constituido, real*, siendo que las propiedades que se les atribuyen se excluyen recíprocamente y por tanto no pueden coexistir en la unidad de un objeto? Sólo si de antemano se considera el yo constituido como una *ilusión* —y lo mismo el entero mundo real constituido— puede solucionarse la dificultad en el sentido de que única y exclusivamente el yo puro existe y que el yo real es tan sólo una

ficción trascendente al yo puro, aunque prescrita por el curso de sus vivencias. Pero Husserl protestaría enérgicamente contra tal interpretación del idealismo, según la cual todo lo constituido equivaldría a una ficción. El expediente que se basara en concebir el ser del yo puro como el ser absoluto, y el ser del yo real, por el contrario, como ser plenamente justificado, pero no autónomo respecto de su ser, tampoco lleva a una solución, por cuanto ambos y, por así decirlo, deben coexistir dentro del marco de una y la misma objetividad, en el caso de que se insista en interpretar la relación entre ambos yoes en el sentido de una identidad; en este caso, además, también tendrían que coexistir en el marco de esa objetividad *única* determinaciones recíprocamente excluyentes. ¿O habrá que decir que el principio ontológico de contradicción no posee validez universal sino solamente referido a la esfera de las objetividades constituidas, o que debe ser nuevamente interpretado en una serie de proposiciones, cada una de las cuales valdría sólo para *una* esfera determinada del ser de un determinado tipo de ser? Pero aun en este caso seguiría en pie el problema: ¿cómo puede comprenderse la unidad de una objetividad cuyos elementos (conciencia constituyente-objetividad constituida) son llevados a la unidad de uno y el mismo objeto por la intencionalidad de uno de ellos?

Observación referente al parágrafo 21

Apruebo en su totalidad la distinción de las «operaciones» que llevan a objetividades reales, y las que llevan a objetos «categoriales». Pero, ¿se puede en realidad afirmar que las operaciones sintéticas que conducen a los objetos reales sean de naturaleza *puramente pasiva* o bien que la síntesis correspondiente sea de tal naturaleza? Me parece que esto no es exacto ya en el nivel de las operaciones que llevan a cosas intuitivas dadas perceptivamente. Tampoco lo es, en grado mucho mayor, en el caso de las numerosas operaciones cognoscitivas que conducen,

en el trabajo científico, a la construcción de las objetividades físicas, por ej., las que, sin embargo, deben ser «reales». ¿Tiene aquí gran importancia, en general, la actividad o la pasividad de síntesis? Yo destacaría más bien otro aspecto que quizá pueda dar como resultado la nota distintiva de las dos síntesis diversas o de las dos operaciones, a saber, el hecho de que las síntesis que llevan a objetos reales; se distinguen por el carácter de estar ligadas, por la falta de libertad, así como por una instintiva tendencia a la adaptación, una tendencia a la entrega a lo real y, por lo mismo, cierta pasividad, mientras que éste no es el caso en muchas de las síntesis que llevan a objetos irreales, «categoriales». Pero es sin duda totalmente correcto que a estas últimas las caracteriza una actividad que casi está como movida por un propósito, que paso a paso lleva a cabo la formación del objeto.

Observación referente al parágrafo 32

Las afirmaciones sobre la existencia y sobre el modo como surgen las propiedades habituales, que conforman una importante novedad —y para mí, personalmente, una novedad que recibo con gran simpatía— en comparación con las *Ideen,* llevan a diversas cuestiones y dificultades. De la aclaración de éstas depende la correcta captación del sentido de la teoría de las propiedades habituales, lo mismo que la posibilidad de que ella se imponga rápidamente. Me permito, pues, insinuar aquí esta dificultad. No sería perjudicial poner el acento de toda la *Cuarta Meditación* sobre el desarrollo de este punto y la discusión de las dificultades que allí se plantean.

1) ¿Son las «habitualidades» tan sólo «meros correlatos intencionales» de los correspondientes sistemas de vivencias unitariamente congruentes, o es su existencia una existencia «absoluta»? La decisión de esta pregunta es sumamente importante tanto por razones gnoseológicas como por razones metafísicas. Las propiedades habituales —según yo entiendo— son

trascendentes a las vivencias, y también trascendentes, en particular, a aquellos actos cognoscitivos en los que ellas son captadas originalmente. Su existencia, según esto, es tan dudosa como la de toda (cosa) trascendente. ¿Son captables de modo pleno, adecuado y completo, o no lo son? Y, dado el caso, ¿en qué sentido no lo son? ¿Depende de razones gnoseológicas —del modo de darse de una objetividad— o de la esencia material de una objetividad, en particular, de una propiedad habitual, el que ella sea, por ej., «un mero correlato» de una multiplicidad vivencial o, por el contrario, un objeto absolutamente existente?

2) ¿Qué sucede con la «constitución» de las propiedades habituales? Aquí se me ofrecen las siguientes posibilidades:

a) O bien es cierto que el sentido pleno de lo constituido (el pleno «contenido del objeto intencional», según la terminología de mi libro *Das literarische Kunst-Werk*) es dependiente de la «materia» y de la «cualidad» de las vivencias constituyentes, y es determinado exclusivamente por éstas; entonces es necesario admitir que hay actos totalmente particulares en los que se «constituyen» las habitualidades. También se podría decir que no son actos particulares, pero que la estructura necesariamente esencial de toda vivencia de conciencia como tal implica que haya en cada vivencia un particular componente de materia, que se refiere a la vivencia misma y lleva a la constitución de propiedades habituales. A esto parece apuntar el último párrafo del § 33.

Con otras palabras, y empleando mi terminología: en este caso sería necesario admitir la existencia de un «transvivir» (*Durchleben*) en toda vivencia de conciencia (cf. *Über die Gefahr einer petitio principii*). Sin embargo, Husserl rechaza, que yo sepa, la existencia de tal «transvivir». Por tanto, al menos en ciertos casos, en los que, según Husserl,

debe llegarse a la constitución de las propiedades habituales, habría que admitir la existencia de actos especiales (o al menos de momentos de actos) que tuvieran un «contenido» tal que llevaran a la constitución de las mencionadas propiedades. ¿Hay en realidad tales actos? ¿Y cómo se los podría describir más detalladamente? ¿No lleva esto a un *regressus?*

b) O bien, la suposición hecha más arriba no es verdadera, es decir, hay que conceder que no todo sentido de lo constituido está determinado por la «materia» y la «cualidad» de las vivencias constituyentes. Dicho en una forma positiva: hay casos de la constitución en los cuales no es el contenido de la vivencia (su materia y su cualidad, según la terminología de las *Logische Unter-Suchungen*), sino la simple *ejecución* del acto lo que puede llevar a la constitución de una objetividad: en las propiedades habituales tendríamos que ver justamente una tal objetividad. Pero entonces se infringiría el principio fundamental de la fenomenología trascendental constitutiva: se debe admitir como existente y como determinado cualitativamente de tal y cual manera aquello y sólo aquello que se justifique como tal en una consideración constitutiva mediante el análisis de los contenidos vivenciales. Lo que aquí estaría constituido por el mero *factum* de la ejecución de un acto (y *constitución* significa, en efecto, desde el punto de vista del idealismo trascendental, una especie de génesis existencial) *no es ningún correlato* de las correspondientes vivencias, sino, por así decirlo, una *segunda* realidad efectiva que surge simultáneamente con la ejecución del acto; pero que sería trascendente al acto mismo y, según ello, no configuraría con éste una unidad de ser.

c) O bien hay que distinguir entre la «constitución» y la «génesis». «Constitución» sería solamente la «determina-

ción de sentido» en actos en los que la objetividad constituida llega a darse. Al seguir los momentos de la constitución, podríamos explicitar los modos del surgimiento y la determinación de ese sentido, y con ello podríamos también poner de relieve la legitimidad del sentido que surge en la constitución. La «génesis», por el contrario, sería la producción de la objetividad misma y no tendría nada que ver con el conocimiento de un objeto y su modo de darse. No se trataría en este caso de la determinación de su sentido, sino de su simple surgimiento. En este caso, lo así originado no necesitaría, para en general poder ser, ser correlato de algún acto de captación. Habría que decir, por tanto, que las propiedades habituales, dado el caso de que se originen por este camino, no son «meros correlatos de vivencias de la conciencia», sino que existen de modo absoluto. Pero, ¿no lleva esta solución del problema a transformar muy profundamente el método de la fenomenología trascendental?

d) O bien, finalmente, hay que negar la existencia de las propiedades habituales. Entonces volveríamos al punto de vista de las *Ideen* y tendríamos que considerar al yo puro como un simple punto vacío del que surgen los actos, lo cual ciertamente es insostenible. De tal suerte, me parece que la única salida posible es la indicada en el punto *a*), que se basa en la admisión del transvivir.

3) Sería muy importante limitar estrictamente las «propiedades habituales» con respecto a las llamadas «disposiciones psíquicas» y distinguirlas también, por otra parte, de las «propiedades del carácter», subrayando las relaciones existentes entre todas ellas.

4) Habría que fundamentar más detalladamente el hecho de que las propiedades habituales pertenecen al yo puro, trascen-

dental, y no al yo «psicológico», «humano». ¿O esto no es válido?

Observación referente al parágrafo 38

Yo no podría decir que los objetos ideales *auténticos*, las ideas, los conceptos ideales y las esencias, son «productos», «formaciones intencionales» *creados* en operaciones subjetivas. Y esto no sólo por la razón de que mi intuición me muestra esas objetividades como increables, inoriginables, sino también por la razón de orden epistemológico de que en tal caso la idea de una *ciencia* eidética o bien se revela como absurda o bien se transforma en la idea «creación de una clase particular». Con otras palabras: bajo los supuestos indicados en el texto, sería imposible *conocer* algo eidéticamente; todo «conocimiento» semejante equivaldría a un apartarse de lo que hay que conocer y sería igual a una creación de algo que no podría ser conocido. Bien puede ser que tales objetividades, que en las *Logische Untersuchungen* fueron consideradas originariamente como ideales, es decir, las significaciones, las proposiciones, los nexos preposicionales, no sean objetos ideales (esto es lo quiere mostrar, entre otras cosas, mi libro *Das literarische Kunstwerk*); pero de ello no se sigue todavía que en general todo lo que originariamente fue declarado «ideal», haya de perder la originalidad de su ser, su idealidad en sentido estricto. También las dificultades que están ligadas al problema de una comprensión intersubjetiva y de una ciencia intersubjetiva, me impiden admitir la afirmación aquí discutida.



EDMUND GUSTAV ALBRECHT HUSSERL (Prossnitz, 1859 - Friburgo, 1938) filósofo nacido en Moravia, fundador de la fenomenología trascendental y, a través de ella, del movimiento fenomenológico, uno de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo XX y lleno de vitalidad en el siglo XXI.

Estudió física y astronomía y se doctoró en matemáticas antes de entregarse a la filosofía impulsado por las lecciones de Franz Brentano en la Universidad de Viena. Enseñó en las universidades de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1928). Entre sus obras cabe destacar: Investigaciones lógicas (1901), donde hace irrupción la disciplina de la fenomenología a cuyo cultivo, desarrollo y exposición dedicó Husserl lo medular de su actividad filosófica en el resto de su vida; Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro Primero, 1913); Lógica formal y lógica trascendental (1929), Meditaciones cartesianas (1931); La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (edición incompleta, 1936); y La idea de la fenomenología (1950)

en la cual realiza una síntesis de las ideas medulares de su fenomenología.

Notas

[1] El mencionado «*Nachwort*» de Husserl está editado en el tomo V de la *Husserliana*, Nijhoff, La Haya 1952. Ver especialmente p. 161. <<

[2] Cf. tomo VIII de la Husserliana, Nijhoff, La Haya 1959, 327. Cf. también carta de Husserl a Albrecht, del 12 de abril de 1919, cit. por I. Kern, *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Serie *Phaenomenologica*, vol. 16, Nijhoff, La Haya 1964, 305. <<

[3] Cf. T. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, Bouvier, Bonn 1962, 5. <<

[4] Cf. E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, en *Edmund Husserl, 1859-1959*, Serie *Phaenomenologica*, vol. 4, Nijhoff, La Haya 1959, 102. <<

[5] Cf. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en «Logos», 1 (1910/1911), 289. <<

[6] *Husserliana* V, 57 n. 1. <<

[7] *Husserliana* VIII, 121. <<

[8] Cf. E. Fink, *E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, reimpreso ahora en *Studien zur Phanomenologie 1930-1939, Phaenomenologica*, vol. 21, Nijhoff, La Haya 1966, 110, 124. Husserl se adhirió expresamente a lo expuesto por Fink en este artículo, diciendo que «no hay en él ninguna frase que yo no haga absolutamente mía, que no pueda reconocer expresamente como mi propia convicción» (1933) —p. VIII del libro indicado de Fink—. Cf.

también E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11 (1957), 327, 335. <<

[9] E. Fink, *E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, o. c., pp. 110, 124. Cf. también, en el mismo volumen, *Was will die Phänomenologie Husserls?,* 157, 161. <<

[10] *Husserliana* VIII, 19; *Husserliana* IX, 47. <<

[11] *Husserliana* VI, 275. <<

[12] *Husserliana* VIII, 154, 19. <<

[13] *Husserliana* V, 148. <<

[14] Cf. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología* (trad. esp. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968, 42. <<

[15] Cf. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología* (trad. esp. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968, 38. <<

[16] *Husserliana* X, 74 s. <<

[17] Cf. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung,* en «Philosophischer Rundschau», 11 (1963), 32. Ver también Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Walter de Gruyter, Berlín 1967, 175; L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología* (trad. esp. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968, 39 s. <<

[18] Cf. *Meditaciones cartesianas,* § 41; *Husserliana* VIII, 181. <<

[19] Cf. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología* (trad. esp. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968, 38. <<

[20] Editadas ahora como tomo 24 de la *Gesamtausgabe; Die Grundprobleme der Phänomenologie,* Klostermann, Frankfurt a. M. 1975. <<

[21] E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl (ed. de R. Ingarden), *Phaenomenologica,* vol. 25, Nijhoff, La Haya 1968, 41 (carta del 19 de noviembre de 1927). <<

[22] Cf. M. A. Presas, *Heidegger y la Fenomenología,* en «Revista Latinoamericana de Filosofía», 3 (Buenos Aires 1977), 23-39. <<

[23] Cit. por Iso Kern en la *Einleitung des Herausgebers* del tomo XV de la *Husserliana,* XX ss. Es interesante señalar que Husserl emplea aquí nuevamente como contrarias las palabras *Tiefsinn* y *Wissenschaft,* tal como lo había hecho ya en *Philosophie als strenge Wissenschaft.* La «profundidad» heideggeriana, pues, en este sentido peyorativo en que Husserl emplea «*Tiefsinnigkeit*», es por completo carente de cientificidad, es *unwissenschaftlich,* una «*geniale Unwissenschaftlichkeit*». <<

[24] *Husserliana* V, 138. En la mencionada *Einleitung...* de Iso Kern al tomo XV de *Husserliana,* se encuentran importantes referencias a la relación de Husserl con Dilthey, sobre todo en vista de la obra de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* que comenzó a aparecer en 1929. Cf. Kern, *o. c.*, XLII s. Sobre este tema, cf. también Ludwig Landgrebe, *El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl,* en *Fenomenología e historia* (trad. de Mario A. Presas), Monte Ávila, Caracas 1975, 11-37. <<

[25] E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden.* Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl (ed. de R. Ingarden), *Phaenomenologica,* vol. 25, Nijhoff, La Haya 1968, 67. También en *Krisis* se lamenta Husserl de que, para ahorrarse la difícil lectura de sus obras, se recurra al consejo de Heidegger y Scheler. Cf. *Husserliana* VI, 439. <<

[26] *Husserliana* VI, 140. <<

[27] *Briefe an Ingarden,* 93. <<

[28] Walter Biemel, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie,* en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13 (1959), 187 ss. <<

[29] Cf. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* en «Logos», 1 (1910/1911), 341. <<

[30] *Cartesianische Meditationen,* en *Husserliana* I, 44. <<

[31] Cf. Boehm, *Einleitung des Herausgebers* al tomo VIII de *Husserliana,* XXXVII, LXII. Según Boehm, este nuevo enfoque responde a la cuestión que Husserl se planteaba ya en 1924, en el sentido de si en el futuro no tendría que cambiar algo en su exigencia radical de una justificación apodíctica. <<

[32] Cf. *Husserliana* VI, 157. <<

[33] Cf. *Cartesianische Meditationen,* 67; *Husserliana* VIII, 398; *Husserliana* III, 401 (escrito editado ahora con el libro primero de *Ideas,* pero proveniente de 1929); *Formale und transzendentale Logik,* Niemeyer, Halle (Saale) 1929, 254. <<

[34] Cf. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología* (trad. esp. de Mario A. Presas), Sudamericana, Buenos Aires 1968, 315 s. <<

[35] Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Walter de Gruyter, Berlín 1967, 205 <<

[36] *Cartesianische Meditationen,* 62. <<

[37] *Cartesianische Meditationen,* 62. <<

[38] *Cartesianische Meditationen,* 86. <<

[39] *Cartesianische Meditationen,* 62, 55. Cf. Stróker, *Einleitung* a la edición de *Cartesianische Meditationen* de la «Philosophische Bibliothek», Félix Meiner, Hamburgo 1977, XXV y siguiente. <<

[40] Cf. *Husserliana* V, 141. E. Ströker, Stróker, *Einleitung* a la edición de *Cartesianische Meditationen* de la «Philosophische Bibliothek», Félix Meiner, Hamburgo 1977, XV. <<

[41] Cf. *Husserliana* VI, 83 s. <<

[42] El problema del solipsismo y la intersubjetividad preocupan a Husserl desde el mismo momento en que introduce la

«reducción». Expresamente se refiere a ello en las lecciones de 1910/1911 sobre «problemas fundamentales de la fenomenología», editadas ahora en el tomo XIII de *Husserliana,* 111-195. Cf. también el § 96 de *Formale und transzendentale Logik,* el *Nachwort* de *Husserliana* V, 150, *Husserliana* VIII, 433; *Briefe an Ingarden,* 31. <<

[43] P. Ricoeur, *Étude sur les «Méditations cartésiennes» de Husserl,* en «Revue Philosophique de Louvain», 52 (1954). <<

[44] Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Walter de Gruyter, Berlín 1967, 222, *Cartesianische Meditationen,* 137, 149, 154. <<

[45] *Cartesianische Meditationen,* 125. <<

[46] Cf. Mario A. Presas, *Corporalidad e historia en Husserl,* en «Revista Latinoamericana de Filosofía», 2 (1976), y versión alemana Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl, en «Tiefenschrift voor Filosofie», 40/1 (1978), 112-127. <<

[47] H. L. Van Breda publicó una bibliografía completa de los escritos de Husserl, que llega hasta junio de 1959, en el volumen colectivo *Edmund Husserl. 1859-1959* (Nijhoff. La Haya 1959), pp. 289 ss. El mismo Van Breda ofrece una importante información acerca de la historia del *Husserl-Archiv,* el modo en que se consiguió salvar los manuscritos del filósofo; etc., en *Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserls-Archivs*. Cf. H. L. Van Breda y J. Taminiaux (ed.), *Husserl und Denken der Neuzeit* (Nijhoff, La Haya 1959), pp. 42 ss. <<

Notas

[5] A este punto alude la observación crítica de Ingarden que se incluye más adelante en este mismo libro (Apendice, observación al § 3). <<

[6] El *Sachverhalt* indica el «Was» juzgado, el sentido correlativo de la vivencia del juzgar, en oposición al sustrato del juicio, a lo juzgado (*Logische Untersuchungen*, 11, 1, p. 472 ss.). En tal sentido, aunque literalmente podría entenderse como «estado de cosas», como «el modo en que la cosa se comporta" (*wie die Sache sich verhält*), es quizá conveniente recurrir a una traducción, por cierto no exacta, pero tal vez no tan equívoca como «estado de cosas». Hemos traducido, pues, «*Sachverhalt*» por «objeto lógico». Gaos traduce por «hecho objetivo» y también «hecho» (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos, El Colegio de México, México 1942. Especialmente pp. 20-21). El mismo traductor vierte en *Ideas* «*Sachverhalt*» por «relación», pero ello lo lleva a muchas dificultades o a suprimir directamente la palabra cuando está al lado precisamente de la palabra alemana «*Relation*» (cf; Husserl, *Ideas...*, trad. de J. Gaos, FCE, México-Buenos Aires 1949, especialmente pp. 26, 32, 34, 231, 232, etc.). Paul Ricoeur, en su versión francesa de *Ideen* I, a pesar «*Sachverhalt*» por *état de chose* indica en una nota que «*Sachverhalt*» designa lo «juzgado» como correlato del acto de juzgar. *Sachverhalt* «es el correlato juicio teórico» (cf. Husserl, *Idées...*, versión francesa de P. Ricoeur, NFR, Gallimard, París 1950. Ver especialmente p. 26, n. 2). La versión francesa de *Me-*

ditaciones cartesianas contiene también una nota, luego de traducir *Sachverhalt* por «*fait*» y de agregar entre paréntesis «*état de choses*», que aclara: «Ce terme [fait] étant compris non seulement au sens de fait empirique, mais de fait en général» (cf. Husserl, *Méditations cartésiennes,* trad. de Gabrielle Pfeiffer y Emmanuel Levinas, Vrin, París 1931, p. 9, n. 1). En la p. 8 los traductores resumen *Urteilsverhalt, Sache, Sachverhalt «selbst»*, con la expresión *la chose jugée ellemême*. La versión inglesa traduce *Urteilsverhalt (Sache bzw. Sachverhalt)* por *the judget state of affairs (the affair or affair-complex)*, y también *complex of affairs, the complex (or state) of affairs* (cf. Husserl, *Cartesian Meditations*, trad. de Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, La Haya 1960, especialice p. 10). La versión italiana que hemos cotejado traduce *Sachverhalt* por *contesto oggettivo*, y en el caso del plural *contesti correlativi al giudizio* (cf. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, trad. Fillipo Costa, Bompiani, Milan, segunda edición revisada, 1970, especialmente pp. 10 y 14). <<

[7] Cf. la observación crítica de Ingarden referente a este pasaje (Apéndice, observación al § 5). <<

[8] En las lecciones sobre «filosofía primera», Husserl se refería todavía a la apodicticidad como una pro piedad de la evidencia adecuada e inversamente decía que toda evidencia apodíctica es adecuada, de tal modo que ambos términos pueden ser usados como equivalentes (cf. *Husserliana* tomo VIII, p 35). Ahora, por el constrario, Husserl admite evidencias apodícticas «no adecuadas». Esta distinción tiene en cuenta la experiencia trascendental de si mismo y la diversidad con que es dado el núcleo del presente viviente y los horizontes indeterminados de pasado y futuro, según puede verse más adelante, sobre todo en el § 9. Esta cuestión exige una crítica del alcance de la apodicticidad de la experiencia trascendental del *ego*, que Husserl indica como tarea pero no llega a realizar <<

[9] Husserl emplea las palabras *«Körper», «Leib», «Leib-Körper»,* cuya correcta traducción ofrece algunas dificultades. Hemos optado por traducir *Körper* como *«cuerpo físico»,* pues con ello se indica el aspecto de «cosa espacial» que presenta el cuerpo, mientras que *Leib* alude al cuerpo vivido como el propio organismo, como el «cuerpo propio», razón por la que traducimos esta palabra como *«cuerpo orgánico»*. De este modo puede solucionarse con cierta elegancia la dificultad de traducir *Leib-Körper,* recurriendo a *«cuerpo físico-orgánico»*. Todos estos conceptos se presentan con este preciso sentido en la quinta meditación, al tratar el problema de la intersubjetividad o, mejor dicho, el de la experiencia del otro. <<

[10] Sobre este pasaje, cf. la observación crítica del profesor Roman Ingarden, incluida más adelante en este mismo libro (Apéndice, observación al § 8). <<

[11] Sobre este pasaje, cf. la observación crítica del profesor Roman Ingarden, incluida más adelante en este mismo libro (Apéndice, observación al § 8). <<

[12] Sobre este pasaje, cf. la observación crítica del profesor Roman Ingarden, incluida más adelante en este mismo libro (Apéndice, observación al § 8). <<

[13] Sobre este pasaje, cf. la observación crítica del profesor Roman Ingarden, incluida más adelante en este mismo libro (Apéndice, observación al § 8). <<

[14] Sobre este pasaje, cf. la observación crítica del profesor Roman Ingarden, incluida más adelante en este mismo libro (Apéndice, observación al § 8). <<

[15] Elisabeth Ströker, en su *Einleitung* a la edición de las *Cartesianische Meditationen,* en la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Félix Meiner (Hamburgo 1977, p. XXIII s.), señala la *diferencia de sentido* que existe entre la duda cartesiana y la epojé husserliana. La duda metódica en Descartes comienza conside-

rando al mundo en el modo del «como si» de su no-existencia, y finalmente se soluciona con la demostración de la existencia y del «ser-así» del mundo en virtud de la deducción a partir de los principios innatos en el *ego* Nada de ello se encuentra en el procedimiento reductivo de la fenomenología, «pues para Husser no está de antemano en cuestión *si* el mundo es, sino *cómo* es *para la conciencia*». En la fenomenología, por tanto, tampoco se buscan «pruebas» de la existencia del mundo, sino caminos para aclarar el sentido de todas las afirmaciones y menciones de existencia, y esto no tiene lugar por medio de deducciones a partir de premisas, sino sólo por medio de verificación o confirmación que se legitima, se prueba, en los nexos concordantes de la experiencia. La «puesta entre paréntesis» de toda posición de ser junto con todas las menciones de ser implícitas, no tiene en Husserl un sentido escéptico, sino el sentido positivo de que esas posiciones, el mundo mismo, no es sometido ni siquiera provisionalmente a la ficción metódica de la revolución, sino que llega a sí a ser justamente «objeto», correlato noemático de la conciencia trascendental. Si no se tiene en cuenta esto, da la impresión de que Husserl no hiciera otra cosa que profundizar la duda cartesiana; pero con ello se pasa por alto el hecho de que Descartes, visto fenomenológicamente, realiza con su «duda» sólo una modalización de la originaria *doxa*, de la creencia en el ser del mundo, propia de la «actitud natural». Y precisamente en tal sentido el método de la duda no es apto para poner fuera de juego esa misma creencia, paso exigido por la *epojé* y reducción fenomenológicas. <<

[16] Husserl se refiere a las obras *Etudes sur le role de la pensee médiévale dans la formation du systeme cartésien*, Etienne Gilson (París 1930), y *Essai sur l'idée de Dieu et sur les preuves de son existence chez Descartes*, de Alesandre Koyré (París 1922). Cf. nota de Dorion Cairns en su versión inglesa de *Meditaciones carte-*

sianas, Cartesian Meditations, Martinus Nijhoff, La Haya 1960, p. 24. <<

[17] La subjetividad es algo absolutamente peculiar de un género absolutamente único; no tiene, pues, nada semejante en el mundo de las objetividades extrañas al yo. Así, pues, el análisis fenomenológico, tanto en lo, que atañe al método como su contenido, es totalmente distinto a un análisis «natural», objetivo. Cf. Husserl, Erste Philosophie, en *Husserliana,* tomo VIII, p. 124. <<

[18] Husserl emplea la palabra «*reell*», en este caso, y no «*real*», porque aquí es importante la vieja idea de «*realitas*» como contenido objetivo, pero debe ser excluida la significación de «*Realitdt*» en el sentido de una trascendencia, por así decirlo, «cósica». Lo que pertenece a la consistencia real (*reell*) de la vivencia le pertenece justamente también ya en la consideración eidética y trascendental que no aprehende la vivencia como parte del mundo real (*real*). Cf. Tugendhat, *Ver Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (W. de Gruyter, Berlín 1967), p. 34, n. 41. Cuando Husserl emplea la palabra *Wirklichkeit* y sus derivados usamos en la traducción la expresión *realidad efectiva,* salvo en algún pasaje en que «realidad» no dé lugar a confusiones. <<

[19] Cf. la observación de Ingarden referente a este pasaje (Apéndice, observación al § 11). <<

[20] La adopción del término kantiano «trascendental» puede dar lugar a malas interpretaciones; sobre todo, señala Tugendhat en la citada obra *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* p. 198 s., puede fácilmente hacer olvidar que para Husserl no existe oposición entre trascendental y empírico, como puede verse en el § 34 de estas *Meditaciones cartesianas*. «Por cierto, también para Husserl toda aclaración esencial del sentido objetivo y de la experiencia trascendental tiene que remontarse al "yo trascendental", pero no porque éste, a diferencia del

empírico, contenga la condición última de la posibilidad de la experiencia, sino porque, a diferencia del yo "real" ("*real*"), objetivado, es el último y concreto "lugar" de todo darse, de toda mostración uní y legitimación. El yo trascendental es el yo empírico en la medida en que éste es consciente de ser, para sí mismo, el lugar último de toda validez y de toda legitimación. Y si bien la esfera trascendental se convierte en un ámbito de conocimiento apriórico-eidético (§ 34), justamente la novedad de la fundación trascendental frente a la fenomenología existente hasta ese momento consiste en la referencia de la temática apriórica al yo individual concreto. Si no se atiende a este hecho, es decir, que el yo trascendental tiene simplemente el sentido de ser el último lugar de toda validez y legitimación, pero mo el de ser un principio último de una fundamentación, no se pudce comprender tampoco la teoría de la constitución trascendental». <<

[21] La fenomenología pura o trascendental, dirá Husserl en el *Nachwort* a la versión inglesa de *Ideas*, intenta fundamentar una ciencia nueva —preparada por el desarrollo filosófico a partir de Descartes—, referida a un nuevo campo de *experiencia* exclusivamente propio de ella, esto es, el campo de la subjetividad trascendental. Esta no es el producto de construcciones especulativas, sino por el contrario, junto con sus vivencias, facultades y operaciones o efectuaciones, es un reino absolutamente peculiar e independiente accesible a una experiencia, si bien ha tenido que permanecer Hasta ahora inaccesible, y ello por razones esenciales, Pero esta experiencia trascendental sólo es posible en la medida en que se cambia radicalmente la actitud en que transcurre la experiencia natural, mundana, por medio del método, de acceso a la esfera fenomenológica trascendental, a saber, la reducción. Cf. *Husserliana,* tomo V, p. 141). Cf. el punto 3, «La subjetividad trascendental entendida como campo de una experiencia absoluta y el problema de los caminos con-

ducentes a su apertura», en L. Landgrebe, El *Camino de la Fenomenología,* trad. de M. A. Presas Sudamericana, Buenos Aires 1968, pp. 270 ss. <<

[22] Cf. observación crítica de Ingarden referida a este pasaje al final del § 12 (Apéndice, observación al § 11). <<

[23] Cf. observación de Ingarden (Apéndice, observación al § 15). <<

[24] sobre este tema, cf. Husserl, Analysen zur passiven Synthese (1918-1926), editado por M. Fleischer como tomo XI de *Husserliana* (Nijhoff, La Haya 1966). <<

[25] El término *Abschattung* se refiere en primer lugar al ámbito de los colores; pero Husserl lo aplica luego a la perspectividad de todas las determinaciones espaciales. En este sentido se acostumbra a traducirlo en español como «perspectiva» o «escorzo». <<

[26] El ejemplo de la percepción permite distinguir entre lo efectivamente visto, lo que está presente, y lo que no está dado de modo intuitivo, sino sólo «hecho presente», «presentificado». Para lo primero usamos precisamente las palabras «presencia» y sus derivados (*Gegenwärtigung*); para lo segundo, «presentificación» y sus derivados (*Vergegenwärtigung*. <<

[27] Cf. nota crítica de Ingarden (Apéndice, observación al § 21). <<

[28] Cf. nota crítica de Ingarden (Apéndice, observación al § 32). <<

[29] Cf. la interesante relación que hace André de Muralt entre la «habitualidad» husserliana y la clásica noción de *héxis*, en su obra *La idea de la fenomenología*. El ejemplarismo husserliano (trad. de R. Guerra), Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma, México 1963, p. 131. Cf. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis* im Denken E. Husserls

(*Phaenomenologica*, tomo 38, Nijhoff, La Haya 1970), especialmente pp. 204 ss., donde analiza los conceptos de habitualidad, adquisición, etc., ofreciendo una exhaustiva orientación en la correspondiente bibliografía de Husserl. <<

[30] Hacia 1917, Husserl, ahondando los análisis de la subjetividad en su autoconstitución temporal, y siguiendo además una sugerencia de Natorp —quien tras la lectura de *Ideen I* formuló la exigencia de investigar una genealogía de la lógica»—, echa las bases de una fenomenología *genética*. El «germen de la fenomenología genética» estaba contenido ya en el fenómeno de la *indicación*, del *Anzeige*, analizado en las *Investigaciones Lógicas* (190), según confiesa Husserl en *Erfahrung und Urteil* (edit. por L. Landgrebe. Nueva ed., Meiner, Harburgo 1972), p. 79, cuyo subtítulo era precisamente «Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica». El nuevo análisis genético no niega la necesidad del primer enfoque «estático»; más bien lo profundiza con un movimiento que va de la correlación general conciencia-mundo a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad. El análisis intencional genético examina «el nexo concreto y totalmente entero en que en cada caso está toda conciencia y su objeto intencional como tal», sin descuidar, por tanto, las «remisiones» o «referencias» intencionales que corresponden a la situación en que se encuentra el que ejerce la actividad respectiva (percepción, juicio, etc.). Al proceder de tal suerte, incluye en el examen «*la unidad inmanente de la temporalidad* de la vida que en esa temporalidad tiene su "historia"»; «toda vivencia particular de conciencia, al presentarse temporalmente, tiene su propia "historia", es decir, su génesis temporal». Cf. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 278 de la edición original de Halle (Saale), 1929. <<

[31] Sobre el método de la variación eidética o la libre variación imaginaria, cf. entre otros, *Erfahrung und Urteil*, § 87; *Ideen* III (*Husserliana*, tomo V), § 7; *Formale und transzendentale Logik*,

p. 218; *Phänomenologische Psychologie* (*Husserliana,* tomo IX), pp. 72 ss. <<

[32] Este será el tema de la *Quinta meditación*. <<

[33] Cf. observación de Román Ingarden sobre este punto (Apéndice, observación al § 38). <<

[34] A pesar de que Husserl dice que la fenomenología encontró relativamente tarde el acceso a la asociación, puede verse ya en la *Filosofía de la Aritmética,* de 1891, cómo aparece este concepto en ocasión de un examen de la teoría de la fusión de Stumpf. Cf. Roberto Walton y Andrés Pirk, *Asociación y síntesis pasiva,* en «Cuadernos, de Filosofía», Universidad de Buenos Aires, Año XI, n. 20 (1973), p. 437. Ver también § 16 de *Erfahrung und Urteil,* donde se vincula estrechamente la estructura asociativa de la síntesis pasiva con la conciencia de tiempo, sobre cuya síntesis se sitúa la primera. <<

[35] El texto alemán resulta, a mi entender, contradictorio si no se le agrega ese «solamente» que yo he puesto, siguiendo la corrección que efectúa Dorion Cairns en base al texto mecanografiado «C». También la versión francesa agrega el «solamente». Como es obvio, esta corrección se impone en virtud de que unos renglones más abajo Husserl vuelve a decir: «Entonces, todo lo dicho anteriormente no vale solamente para mi *ego* fáctico…». <<

[36] En el *Nachwort* de 1931 a la versión inglesa de *Ideen I* insiste Husserl en su concepción de la filosofía fenomenológica como idealismo trascendental. Sigue aceptando en esencial esta teoría formulada en *Ideas,* si bien reconoce que defectos de exposición contribuyan a que fuera mal interpretada. Por cierto, el idealismo trascendental que postula Husserl no es una teoría, como él dice, para reftar el realismo, ni nada tiene que ver con las disputas de realistas e idealistas que se han dado históricamente. La fenomenología trascendental —continúa— es en sí

misma una ciencia, fundada en sí y absolutamente independiente. Desarrollada consecuentemente, lleva a los problemas constitutivos y con ello al problema del ser de todo lo que es, pero no como una tesis o una teoría particular entre otras, sino por cuanto la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre idealismo, un *idealismo universal desarrollado como ciencia*. La fenomenología justifica este idealismo por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos. A diferencia del «idealismo» que combate el «realismo», el idealismo fenomenológico trascendental no niega la existencia real del mundo real (y en primer lugar de la naturaleza). Su única tarea es aclara el sentido, exactamente el sentido en que este mundo vale para cada uno como efectivamente existente y con qué derecho vale en ese sentido. De este planteamiento ha resultado, según Husserl, que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, «irrelativo», mientras que el mundo real sin duda existe, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional consentido de la subjetividad. Cf. *Husserliana* V, pp. 150 ss.
No está de más señalar que, para Husserl, tanto Heidegger como Scheler «sucumben al contrasentido» señalado en este pasaje, por no haber comprendido el sentido de la reducción. Cf., entre otros muchos documentos, nuevamente el *Nachwort*, donde dice que los reproches dirigidos contra él mismo, en el sentido de que no aprehende la existencia concreta, la subjetividad concreta, práctica y activa, reposan sobre el hecho de que «no se ha comprendido lo principalmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental». El pensamiento de sus contrincantes, de sus «antípo-

das» como dice en una carta a Ingarden refiriéndose a los mencionados Scheler y Heidegger (*Briefe*, p. 67), no deja de ser, por ende, «antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriórico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ninguna manera al suelo específicamente filosófico» y constituye, en el fondo, en el fondo una recaída en el antropologismo o en el psicologismo trascendental». Cf. *Husserliana* V, pp. 138 ss. <<

[37] La Quinta meditación responde a la objeción de solipsismo trascendental y puede por tanto ser considerada —según opina Ricoeur— como el equivalente y el sustituto de la ontología que Descartes introduce en su *IIIeme Méditation* por medio de la idea de lo infinito y por el reconocimiento del ser en la presencia misma de esta idea. Mientras que Descartes trasciende el *cogito* gracias a este recurso a Dios, Husserl trasciende el *ego* por el *alter ego*; así, pues, busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que Descartes buscaba en la *veracitas* divina. Cf. Paul Ricoeur, *Etude sur les «Meditations cartesiennes» de Husserl*, en «Revue Philosophique de Louvain», 53 (1954), p. 77.
El problema de la intersubjetividad en realidad ya se le había planteado a Husserl con motivo de la introducción de la reducción. Unos cinco años después extiende la reducción a la intersubjetividad, en las lecciones sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*, dictadas en el semestre de invierno de 1910/9111 en Gotinga. En varias ocasiones alude Husserl a estas lecciones, publicadas ahora en el tomo XIII de la *Husserliana*, sobre todo cf. *Formale und transzendentale Logik*, p. 215, nota. Allí anuncia la breve exposición de las investigaciones que aparecerá en las *Meditaciones cartesianas*; pero señala que hay muchas y difíciles investigaciones especiales, explícitas, que espera publicar el próximo año. Como es sabido, Husserl no llegó a publicar estas investigaciones explícitas sobre temas especiales de la intersubjetividad. La tarea de publicarlas, como ha sucedido con otros

manuscritos, fue asumida por el *Husserl-Archiv* representado en esta oportunidad por Iso Kern, quien ordenó los inéditos en torno a este tema en los tres grandes tomos *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität,* en *Husserliana,* tomo XIII (escritos de los años 1905-1920), tomo XIV (escritos de los años 1921-1928) y tomo XV (escritos de los años 1929-1935). <<

[38] Al plantearse el problema de la intersubjetividad, estrechamente ligado a la cuestión de la reducción, ya desde 1905, Husserl toma conocimiento de la teoría de la *Einfühlung,* de Theodor Lipps —quizá por intermedio de Alexander Pfänder y Johannes Daubert, que eran discípulos de Lipps—. Cf. la introducción de Iso Kern a Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, en *Husserliana,* tomo XIII, p. XXV. Husserl, empero, nunca aceptó la teoría de Lipps, y usó el término *Einfühlung* aunque convencido de que no era correcto. Ver, por ej., Erste Philosophie, en *Husserliana,* tomo VIII, p. 63: la experiencia del otro por medio de su corporeidad, etc., es «experiencia por interpretación»; últimamente se la llama «*Einfühlung*», lo cual es una denominación «poco apropiada». Cf. también *Husserliana* V, p. 109. Hay diversas traducciones para *Einfühlung,* entre otras: endopatía, introafección, introyección, proyección sentimental. Nosotros hemos preferido «impatía». <<

[39] *Eigenheit, Eigenheitssphäre, eigen,* etc., significa en este preciso contexto lo que pertenece en propiedad al *ego* trascendental, una vez reducido todo lo perteneciente a lo «extraño»: se trata, pues, de la esfera primordial. Husserl emplea a veces la palabra «primordinal» y otras la palabra «primordial». Esta distinción no tiene ninguna importancia, y más parece ser un descuido; de acuerdo con la prof. Ströker, transcribo en todos los casos la palabra como «primordial» (cf. E. Ströker, *Einleitung* a su ya citada edición de *Cartesianische Meditationen,* p. XXXIII). La versión francesa traduce «*Eigenheitssphäre*» por «*sphere d'appartenance*». <<

[40] Sobre «cuerpo orgánico», cf. nota 9 de la presente edición. Para la relación entre corporalidad, cinestesias, génesis asociativa y temporalidad, cf. Mario A. Presas, *Corporalidad e historia en Husserl,* en «Revista Latinoamericana de Filosofía», Buenos Aires, vol. II, n. 2 (1976), 167-177, o la versión alemana del mismo trabajo, Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl, en «*Tiefenschrift voor Filosofie*», Lovaina, 40/1 (1978), 112-127. <<

[41] Nuevamente se alude aquí a la posibilidad de comenzar por el mundo de la vida, pero advierte que esto no puede hacerse con valor filosófico sino en la actitud trascendental. Cf. nuestra anterior nota 36. Este camino de la *Lebenswelt* será seguido por Husserl en su última obra sobre la *Crisis de las ciencias europeas* (tomo VI de *Husserliana*). <<

[42] De acuerdo con Dorion Cairns, en su versión inglesa, y con el texto francés, traducimos «*Sinnes*» (sentido) en lugar de «*Limes*» (límite). <<

[43] Esta frase fue traducida siguiendo las versiones francesa e inglesa. <<

[44] «Conócete a ti mismo». <<

[45] «No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre habita la verdad». <<

Notas

[1] Después de haber pronunciado las conferencias en la Sorbona y de haber ampliado el texto de las mismas hasta escribir las Meditaciones cartesianas, tal como fueron conocidas en la versión francesa, Husserl decide reelaborar ese material, agregándole quizá otra meditación, para hacer de ese libro su obra capital. Ya hemos indicado algunos de los motivos que llevaron a Husserl a concebir esta idea que habría de permanecer irrealizada. Con el objeto de aclarar las dudas que suscitaba el texto original de las Meditaciones, Husserl solicitó que se le hicieran llegar objeciones, preguntas, etc. Al parecer, tan sólo su fiel discípulo Ingarden respondió a esta petición, según escribe Husserl a Ingarden en 1931 (cf. el tomo citado de Briefe an Roman Ingarden, p. 70). Las objeciones de Ingarden se basan, pues, en su lectura del texto traducido al francés —texto que el propio Ingarden cree que es deficiente—. Llama la atención el hecho de que Ingarden no comente la Meditación quinta, que precisamente es la que plantea quizá más dificultades. También Husserl se sintió mortificado por este hecho, y pensó que su discípulo no había considerado importante esta última meditación (cf. carta de Husserl a Ingarden del 13 de septiembre de 1931). La verdad es que Ingarden vio que las dificultades eran tan serias, que no bastaba con meras observaciones como las que ya había enviado a Husserl respecto de las cuatro primeras meditaciones. Por ello se puso a trabajar seriamente en un escrito que pensaba concluir en el término de un año —Beiträge zum

Problem Idealismus Realismus—, pero que le llevó muchísimo más tiempo. Este trabajo crítico, que no llegó a enviar a Husserl lo llevó finalmente a su libro *Der Streit um die Existenz der Welt* cuya primera edición en alemán apareció en 1964 (cf. Husserl, *Briefe an Ingarden*, p. 178). <<

[2] Subrayado por lngarden. <<

[3] «*La vie perceptive*». Ingarden se refiere al texto francés. <<

[4] Publicado en el «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*», IV (1921). <<

[*] La nota al texto de las *Meditaciones cartesianas* señalada con la letra (a), pertenece a Husserl. Otras tres notas del mismo Husserl fueron incorporadas al texto. Todas las demás notas, señaladas con números, son del traductor, Mario A. Presas. <<

[1] En realidad, Husserl no leyó el presente texto de las *Meditaciones cartesianas*, sino el texto alemán, mucho más breve, de las llamadas *Pariser Vorträge*. Estas conferencias tuvieron lugar los días 23 y 25 de febrero de 1929, en el Amphithéâtre Descartes, en la Sorbona. <<

[a] Para confirmar esta interpretación, cf. *Lettre de l'auteur* al traductor de los *Principia* (Descartes, *Oeuvres*, Adam Y Tanney, vol. IX, 1904, pp. 1-20. [Más tarde, Husserl agregó la siguiente observación marginal]: «A quien objetara que la ciencia, la filosofía, surge sin embargo del trabajo cooperativo en la comunidad científica de los filósofos y que únicamente allí alcanza en cada nivel su perfección, le respondería Descartes: Yo, el que filosofa en soledad, como individuo, bien puedo deber mucho a los otros; pero lo que para ellos vale como verdadero, lo que me ofrecen como presuntamente fundamento en sus intelecciones, es por de pronto para mi tan solo una exigencia. En caso de aceptarlo tengo que justificarlo a partir de mi propia intelección perfecta. En esto consiste mi autonomía teórica —la mía y la de todo científico genuino». <<

[2] El nuevo motivo del retroceso al *ego*, descubierto por Descartes, introdujo una nueva época en la filosofía y le implantó un nuevo *telos* (cf. *Krisis*, § 18). La fenomenología, al evitar por medio de la «reducción» la naturalización del *ego*, dará verdadero cumplimiento a la intención implícita en el genial descubrimiento cartesiano. <<

[3] También en «Formale und transzendentale Logik» (*Husserliana*, tomo XVII, p. 7 s.) insiste Husserl sobre la similitud de la situación actual de la ciencia y la de la época de Descartes.

Pero la tragedia de la moderna cultura científica, dice allí, yace más profundamente de lo que se acostumbra a indicar como problema (el crecimiento desmedido de las ciencias especiales, la inabarcable literatura científica, etc.); el problema es en realidad el del arraigo esencial de las ciencias en principios y el de la unificación de las mismas a partir de esas raíces, de modo que puedan constituirse como ramas de una única *sapientia universalis* (Descartes). <<

[4] Las *Cartesianische Meditationen* muestran en realidad tan sólo *uno* de los caminos que pueden llevar a la fenomenología trascendental. En el *Nachwort* escrito para la versión inglesa del primer libro de *Ideas,* en (1931,) confiesa Husserl que ha emprendido diversas vías igualmente posibles para poner de manifiesto con toda claridad la motivación que, remontándose por encima de la positividad natural de la vida y de la ciencia, hace necesaria la conversión trascendental, la reducción fenomenológica (ef. *Husserliana,* tomo V, p. 148, y tomo XVII, p. 21). Así, pues, además de la radicalización del ensayo cartesiano, habría que señalar —sobre todo en el Husserl de la llamada «época de Friburgo»— el camino que lleva a la fenomenología pasando por la crítica de la lógica formal, el camino que recorre primeramente la psicología fenomenológica y el camino de la crítica de las ciencias, que retrocede al «mundo de la vida». El hecho de que el «camino cartesiano» ya no sea considerado como el *único* camino posible revela en cierto modo el fracaso de este intento de una fundamentación absoluta de la filosofía, que se manifiesta en las *Meditacionescartesianas,* entre otros puntos, en la difícil cuestión de la distinción entre, evidencia adecuada y evidencia apodíctica <<

ÍNDICE